Pol. g. 815 d (1

<36607877310011 SL

<36607877310011

Bayer. Staatsbibliothek

SYSTEM DER STAATSLEHRE.

57 G

SYSTEM

DER

STAATSLEHRE.

VON

Dr. CONSTANTIN ROESSLER,

PRIVATDOCENT DER PHILOSOPHIE AN DER UNIVERSITÄT ZU JENA.

A. ALLGEMEINE STAATSLEHRE.

LEIPZIG.

VERLAG VON FALCKE UND ROESSLER.

1857.

167 = Fz.

BIBLIOTHECA
REGIA
MONACENSIS.

HERRN

ROBERT VON MOHL.

Hochverehrtester Herr!

Es ist von je der deutschen Wissenschaft Eigenthümlichkeit gewesen, Universalität mit Gründlichkeit zu verbinden, und ihr Vorzug, darin alle andern Völker zu übertreffen. Das weite, unermessliche Gebiet der Staatswissenschaft in allen seinen Zweigen positiver Kunde und begreifender Anschauung bei allen Völkern und, so weit die Denkmale auf uns gelangt sind, in allen Zeiten vollständig zu übersehen, darauf hat gegenwärtig in Europa nur Ein Mann Anspruch. Ein Anspruch, welchen das Werk: „Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften," eine lange Reihe staatswissenschaftlicher Forschungen vorläufig abschliessend, an Ihren Namen knüpft. Dem Meister der Wissenschaft eine Arbeit seines Faches öffentlich darzubringen, welche dem Blick, der auch die unbedeutendste Leistung gerechter Würdigung unterzieht, ohnehin nicht entgangen sein würde, ist wohl natürlich, auch wenn die Arbeit einen unbekannten Namen

trägt. Jeder Beitrag zu einer Wissenschaft sucht das richtige Verhältniss zu den verwandten Leistungen, und es ist vor Allem die Frage des Schriftstellers während und nach der Arbeit, ob er dies Verhältniss gefunden. Unwillkürlich denkt sich der Arbeitende den lebendigen Richter, der jenes Urtheil feststellen kann.

Aber wenn die Darbringung der nachfolgenden Arbeit sich rechtfertigen lässt, so vielleicht weit schwerer das Unternehmen. Ein System der Staatslehre, einen Abschluss des Ganzen der politischen Wissenschaft zu geben, welcher dasselbe innerlich vereinigt und zur praktischen Anwendung in der bestimmten Gegenwart hinüberführt, setzt in diesem Augenblick ein Selbstvertrauen voraus, das keiner Bezeichnung bedarf. Wenn ein solches Werk, im Hinblick auf seine überwältigende Schwierigkeit, der Meister zu unternehmen zögert, mit welchem Muthe soll ich den Versuch, diese Aufgabe zu lösen, als erste schriftstellerische Arbeit der Oeffentlichkeit übergeben? Die allseitige Beherrschung des ungeheuren Stoffes mir nicht im Entferntesten zutrauend, finde ich doch einen Antrieb, der jenes Bedenken verringert. Wenn der Grundgedanke der nachfolgenden Ausführung ein berechtigter ist, oder gar ein solcher, dessen Geltendmachung in der heutigen Bewegung der politischen Gedanken von Wichtigkeit gehalten werden darf, so kann dies als Entschuldigung einer Arbeit dienen, zu deren Abschluss im objectiven Sinn heut Wenige Beruf und Kraft fühlen möchten. Denn dieser Gedanke kann sich nur bewähren, wenn er durch alle Momente des Stoffs hindurchzuführen gesucht wird. Sei er nun wahr oder einseitig, er erfährt dadurch eine vielseitige Probe, es erscheint seine Schranke oder seine Fruchtbarkeit Andern vielleicht deutlicher

als mir, und es gehört möglicherweise eine gewisse Jugend des Schriftstellers zu dem Vertrauen, die ganze Wirrniss der Erfahrungen und lebendigen Thatsachen Einer Idee unterwerfen zu können.

Dieser Grundgedanke ist weder neu, noch mir angehörig. Es ist der Gedanke der hegel'schen Geistesphilosophie, das Ganze der geistigen Welt als sittlichen Zweck, alle geistigen Thätigkeiten als plastische Lebenskreise, alle Lebenskreise als ineinandergreifende Functionen zu verstehen. „Dass der Weg — den Hegel gezeigt — bis jetzt so wenig eingeschlagen wurde, ist in der That nicht löblich, kaum begreiflich.“ So sprechen Sie, hochverehrter Herr, in Ihrer Uebersicht der neuern Systeme der Staatswissenschaften, und an derselben Stelle kurz vor den eben angeführten Worten, nachdem Sie der Einwendungen gegen die hegel'sche Ausführung gedacht: „So bleibt doch immer das grosse Verdienst des Grundgedankens.“ Alle Erscheinungen des heutigen Völkerlebens weisen in der That darauf hin, wie wichtig die Beziehung aller Kreise der menschlichen Thätigkeit auf den gemeinsamen sittlichen Mittelpunkt ist. Nie hat sich auf allen Gebieten menschlicher Kraft zugleich eine solche Strebsamkeit geregt, wie in dem gegenwärtigen Zeitabschnitt. Aber die Fülle und Stärke dieser Bestrebungen reisst sie auseinander und droht, das Bewusstsein des höchsten gemeinsamen Ziels immer mehr zu verdunkeln. Es regt sich überall das stärkste Bedürfniss des Idealismus in den Gemüthern, hervorgegangen aus der Furcht der Menschheit vor ihrem Selbstverlust. Dieses instinctmässige Suchen, durch ein einheitliches, versöhnendes Weltverständniss nicht geläutert, ist der Boden einer Verderbniss

der Religion, theils durch ultramontane Propaganda, theils durch phantastische, kleinliche, vom Egoismus verunreinigte Verneinung des Weltsinns. Neben diesem idealistischen Instinct entfaltet sich die ungeheure Fülle der materiellen Schöpfung, welche die geistige Beherrschung der Materie dem Menschen des 19. Jahrhunderts zu Gebote stellt. Aber diese geistige Beherrschung ist nicht wahrhaft, so lange der materielle Reichthum für den Geist nur als ein sinnliches und technisches, nicht als ein sittliches Mittel gesetzt ist. Nur die Erhebung der materiellen Herrschaft zu einer sittlichen Function, nicht die abstracte Verneinung des sogenannten materiellen Zeitgeistes, kann die Welt von der Leidenschaft und Versuchung, welche die Ausdehnung der materiellen Herrschaft gleich einem Zauber in die Seelen wirft, befreien. Die abstracte Verneinung bleibt in der Regel bei der Theorie und bei Stossseufzern stehen, während praktisch die Verächter des Zeitgeistes sich ungenirt als Gäste an seiner Tafel niederlassen. Das Höchste, wozu es diese Verneinung bringt, ist die Reinigung einer ganzen Individualität von dem Zeitgeist durch eine praktisch ausgeführte Flucht und Entsagung. Es ist sehr charakteristisch, dass Herr von Gerlach den Börsenkönig als Vertreter der Materie und den Bettelmönch neben einander zu sehen wünscht, die unversöhnbaren Gegensätze als leibhaftige Gestalten. Aber diese Gegensätze sind nur Abstractionen, ihre plastische Erscheinung sind nur Masken. Wo der lebendige Mensch diese Gegensätze nicht zusammenhält, da ist das Leben eine Maskerade. — Neben diese Extreme des Idealismus und Materialismus in Religion und Industrie tritt die grösste Fülle unter sich und mit andern Zwecken ebenso auseinandergehender Bestrebungen in Kunst und Wissenschaft.

Die Einheit des geistigen Weltzweckes als höchste praktische Lebensform im Staat hinzustellen, war der sittlich-plastischen Kraft des hegel'schen Geistes angemessen. Wenn es ein grösstes Verdienst war, die innere Beziehung der sittlichen Gestalten auf ihre Einheit in einer Zeit der Verkümmerung und Verwirrung des sittlichen Lebens zu erkennen, so hat Hegel nur die Begriffe der lebendigen Gestalten und ihr Verhältniss dargestellt. Eine concrete Abhandlung vom Staat hat er nach eigener Aussage nicht geben wollen. Es bleibt daher übrig, für diese, wie für jede folgende Periode, die Vereinigung der lebendigen sittlichen Gestalten durch den Staat zu erkennen und zu realisiren. Wenn mit der Erkenntniss der sittlichen Begriffe das Schwerste geschehen ist, so ist die concrete Vereinigung nicht minder eine Aufgabe, welche die ernsteste Schwierigkeit, aber auch die edelste Belohnung verheisst. Eine Aufgabe, welche selbst bei unvollkommener Lösung schon durch ihren äusseren Umfang die Hingebung und den Aufwand einer ganzen Lebenszeit fordert.

Der nachfolgende erste Theil meiner Arbeit gibt nun zunächst nur die Entwickelung des Systems der sittlichen Begriffe, in Bezug auf den Inhalt sich streng an Hegel anschliessend, in Bezug auf die Form aber in einer andern Gruppirung, nicht um es besser zu machen, sondern um dem Zweck, als unmittelbare Vorbereitung einer concreten Abhandlung zu dienen, leichter zu entsprechen. In der Abhandlung über Hegel's Geistesphilosophie, welche in die nachfolgende Ausführung aufgenommen, ist dieses Verfahren von mir begründet.

Wenn Sie, hochverehrter Herr, meinem Unternehmen nach dem bisher entwickelten Plan vielleicht Ihr Interesse zu schenken geneigt wären, so muss ich doch fürchten, Ihnen durch diesen ersten Band eine Enttäuschung zu bereiten. Mit Verwunderung sehen Sie vielleicht hier, bei der allerdings unumgänglichen Berührung aller Grundbegriffe der Ethik, zugleich alte Probleme der Religionsphilosophie und Theologie herbeigezogen, von denen es scheint, dass sie Jemandem, der sich mit etwas so Praktischem, wie der Staat, zu thun machen will, am fernsten bleiben sollten. Und doch, worauf soll der Staatsmann, der Gesetzgeber, seine Conceptionen bauen, wenn das Verhältniss von Freiheit und Natur im Menschen, die Bedeutung des Bösen u. s. w. nicht in einer Weise von der Wissenschaft dargelegt sind, welche der praktischen Lenkung der Menschennatur durch Volksinstitutionen zu Grunde liegen kann! Die Staatswissenschaft, ohne diese Verbindung mit der philosophischen Ethik, wäre immer wieder auf zufällige Beobachtungen angewiesen.

Ich weiss sehr wohl, dieses Nacheinander abstract speculativer und ganz thatsächlicher Erörterungen entspricht nicht dem Styl eines politischen Werkes, welches aus Einem Tone sein muss, wenn es die Vollendung der Form auch nur vor Augen haben will. Sowie die reinen Begriffe, bewusst oder unbewusst, dem künstlerischen Thun zu Grunde liegen, sowie aber das Kunstwerk aufhört, wenn die Begriffe für sich heraustreten, so ist auch in der Politik das Durcheinander sinnlich lebendiger und rein geistiger Begriffe barbarisch. Werke über Politik in ganz lebendigem Styl und von vollendeter Einheit können wir aber nur haben, wenn unser Staats-

leben aus Einem Gusse sein und alle sittlichen Momente in sich aufgenommen haben wird. Dann wird es möglich sein, nur von Thatsachen und Gestalten zu reden, während man von Begriffen redet, weil die Thatsachen geistig, die Begriffe lebendig sind. Annähernd ist dies einst im griechischen Leben gewesen. Für jetzt aber, wo es darauf ankommt, den ganzen Umfang der Thätigkeit erst wieder sittlich zu beseelen, können politisch-ethische Werke das Zurückgehen auf die reinen Begriffe nicht vermeiden.

Endlich ist es eine äussere Eigenschaft meines Buches, für welche ich Ihre Nachsicht, hochverehrter Herr, in Anspruch nehmen muss, weil sie demselben möglicherweise einen allzu jugendlichen Charakter aufdrückt. Es ist dies die vielleicht bis zur Ermüdung wiederholte Anführung Hegel's, mit dem jedesmal erneuten Ausdruck der Bewunderung. Und doch hätte ich innerlich Veranlassung gehabt, es noch weit öfter zu thun. Das Verhältniss der Gegenwart zu Hegel bietet eine höchst merkwürdige Erscheinung dar. Eine stärkere und vielseitigere Regsamkeit des Geisteslebens hat in keiner Epoche der Geschichte stattgefunden. Aber nie ist die intellectuelle Arbeit einer Epoche von dem Geist Eines Mannes so gewaltig überherrscht worden, wie das vielgestaltige Streben der Gegenwart von Hegel; und nie hat eine geistige Massenbewegung ihre Abhängigkeit so unter äusserlicher Abkehr und Vergessenheit ihres Meisters verborgen, wie die Gegenwart ihr Verhältniss zu Hegel. Nachdem die unbedingte Anerkennung in dem engern Kreis, welchen man unpassend Schule nennt, ihre Zeit gehabt hat, wandelt Jedermann heut scheinbar selbstgefundene Bahnen. Ein solches Verhältniss ist natürlich, ja nothwendig. Denn die erste Anerken-

nung eines neuen Gedankensystems ist gewöhnlich unfrei, die eigene Thätigkeit der Individuen erdrückend, und gerade darum oft eine trübe Vermischung zufälliger Befangenheit mit Ideen, die weit über die kleinen Interessen eines Tages hinausreichen. Erst die Zeit, die einem grossen Meister gegenüber ihr Selbstgefühl wieder gewonnen hat, ist im Stande, seine eigentliche Grösse zu würdigen und wahrhaft von ihm zu lernen. Hegel gegenüber ist gerade der Moment allseitiger Abkehr eingetreten. Sie äussert sich bei denen am lebhaftesten, die ihm am unfreiesten anhingen, und das Häuflein der Getreuen ist sehr zusammengeschmolzen. Wem aber ein glückliches Geschick vergönnte, die Grösse dieser Gedankenschöpfung enthusiastisch in sich anfzunehmen, ohne seine Individualität zu opfern, wen also nicht die Nothwehr der geistigen Selbsterhaltung gegen Hegel verblendet, und wer andererseits mit ihm zu vertraut ist, um die Spuren seiner Gedanken irgendwo zn verkennen, den gemahnt das Bild der Gegenwart höchst seltsam. Von den Rundschauen der Kreuzzeitung, von den Reden der Kirchentage, von den Artikeln des hallischen Volksblatts, bis zu den Pamphleten der Materialisten, sofern die Leugner des Geistes es zweckmässig finden, sich mit Geist aufzuputzen; von den wissenschaftlichen Werken höhern Styls aller Fächer bis zu den literarischen Feuilletons; in dem Streben aller Kunstrichtungen, soweit es bewusst ist, — der neueste glänzende Beweis ist Hauptmann's Philosophie der Musik, — finden wir hegel'sche Gedanken überall. Eine Ausnahme macht allerdings die Naturwissenschaft, indem sie jetzt mehr beobachtet und auflöst, als gestaltet. Aber wenn naturwissenschaftliche Bellestristen Abstecher auf das Gebiet der Kulturgeschichte machen, zehren sie sofort unbewusst von Hegel's Reichthum, den sie sonst nach Kräften

verlästern. Die *invasion des idées allemandes*, welche die Franzosen theils bewundern, theils beklagen; der intellectuelle *germanism*, welcher die Engländer theils fesselt, theils abstösst, zeigen wesentlich die Macht des hegel'schen Geistes, in dem sich die deutsche Bildung concentrirt. Aber ihn, von dem sie Alle leben, nennt man nicht. Man ist sehr gewissenhaft im Anführen, man zeigt dadurch seine Belesenheit, und die hervorgehobene Entlehnung fremden Eigenthums von bescheidenem Werth lässt die eigene Originalität nur desto heller strahlen. Aber der hegel'sche Gedankenschatz ist das allgemeine Eigenthum, wie die Luft, den Jeder plündert, sich ein Stück herausreisst, es unter die falschen Steine des einheimischen Bergwerks steckt und den ursprünglichen Glanz desselben für einen Fund des eigenen Schachtes ausgibt. Freilich ist dies so wenig der ächte wie der ganze Hegel. Bei dieser Verwendung geistiger Bruchstücke in fremden Bedürfnissen verändert sich der ursprüngliche Sinn wesentlich, und man könnte behaupten, dass die Summe der hegel'schen Gedanken in dem Umfang und der Form wie sie Eigenthum der heutigen Bildung geworden sind, sich zu ihrem Ursprung verhält, wie der aristotelische Gedankenkreis des Mittelalters zu seiner Quelle. Wir sehen heute oft, dass tiefere Naturen, die sich mit Bruchstücken nicht begnügen und nach einem Ganzen geistiger Individualität sehnen, sich einen andern Helden aus der grossen Epoche unserer geistigen Vergangenheit, deren Schluss Hegel bildet, aussuchen. Sie wenden sich ihm nicht zu, weil er als Individualität noch nicht übersehbar ist, oder weil ihr Bildungsgang durch das übermächtige Eingreifen seines Systems gestört wurde. Wer aber Veranlassung hat, bei einem zusammenhängenden Durchdenken der sittlichen Probleme die hegel'schen Ge-

danken, nicht in ihrer populären Corruption, — als Gemeingut der sogenannten Bildung, — sondern in ihrer ursprünglichen Tiefe zu erfassen, und dabei theils durch das Suchen des innern Zusammenhanges, theils durch den vergleichenden Ueberblick seiner und Anderer Gedanken dahin geführt wird, ihn sich als Individualität vorstellig zu machen, der wird allerdings durch den ganz unverhältnissmässigen Umfang und Werth seiner intellectuellen Leistung zu immer erneuter Bewunderung hingerissen. Bei Jenen, die einen Helden suchend verherrlichen und verherrlichend suchen, ist das Seltsame, dass bei Analyse ihres Gedankenkernes neun Zehntheile sich als Hegel's Eigenthum ergeben. Von dem Rest kommt ein Drittheil auf den Helden, ein Dritttheil auf den Verfasser, ein Dritttheil auf allerlei andere Einflüsse.

Das grösste Geheimniss ist nach Goethe's Ausspruch das offenbare. Dies bewährt sich an Hegel. Die ihn am höchsten zu stellen meinten, haben ihn für einen intellectuellen Virtuosen erkannt. Aber das Geheimniss seiner Grösse ist seine sittliche Tiefe. Weil keiner unter den Meistern des Gedankens so edel vom Menschen gelehrt hat, so hoch ihn hebend und ihn durch die Anforderung der tiefsten Bescheidung ehrend, darum steht er an ihrer Spitze. „Hinter ihm in wesenlosem Scheine sank, was uns Alle bändigt, das Gemeine." So sprach Goethe von der Individualität seines grossen Freundes. Was ist aber von dem Mann zu urtheilen, dem das Gemeine nicht für die Individualität, sondern für die Welt in wesenlosem Scheine versank, dem die gemeine Wirklichkeit nur der Staub ist, der unter den Schritten des Gottes auffliegt, welcher die Menschheit siegreich durchwaltet! — Jenes bruchstückartige Uebergehen eines

Gedankensystems in das allgemeine Eigenthum bedeutet dann dessen Auflösung, wenn der Gehalt mit dem Uebergehenden sich erschöpft und wenn der ursprüngliche Zusammenhalt zu oberflächlich ist, die Zerstreuung der allgemeinen Bildung wieder zu bändigen. Es wird auf eine unübersehbare Zukunft der Werthmesser für die intellectuelle Grösse einer Zeit sein, ob sie sich an Hegel's Gedanken und ihre innere Einheit annähert. Die Entfernung davon — womit natürlich nicht die nominelle gemeint ist — wird immer einen Rückschritt, eine Annäherung an die Barbarei anzeigen. Denn die Hoheit dieses Idealismus kann nicht übertroffen, die Innerlichkeit seines organischen Zusammenhanges kann nicht vertieft werden.

Schelling ist jetzt durch die Aufschrift seines Denkmals als grösster Denker Deutschlands verkündigt. Königliche Huldigung, einem Philosophen dargebracht, ehrt den Fürsten wie den Philosophen. Für Kant errichtet jetzt die deutsche Nation ein Denkmal. Mit Recht, denn sie weiss, was sie an ihm hat. Sie kann das Ewige wie die Schranke seiner Wirksamkeit übersehen. Hegel fand es einst precär, die Philosophie immer nur lehren zu müssen. Für Hegel gibt es nur Ein würdiges Denkmal: wenn die deutsche Nation ihren Staat als den lebendigen Tempel des reinsten Idealismus auferbaut. Dann darf sie als Symbol dieses Denkmals ihm ein Standbild setzen. Bis dahin aber müssen die Freunde Hegel's gegen die Anregung eines Standbildes protestiren.

Sie aber, hochgeehrter Herr, werden in diesem Bekenntniss die lebhafte, innige Empfindung geistiger Grösse erkennen und

darum den Ausdruck der Verehrung genehmigen, mit welcher ich verharre

Jena, den 14. November 1856.

Ihr

ergebener

Roessler.

INHALT.

Seite

Plan . XXI—XXIV

A. Allgemeine Staatslehre.

1. Vorläufige Definition des Staats 1
2. Die sittliche Anlage des Menschen 3
3. Die Freiheit 14
4. Der Begriff der Sittlichkeit 49
5. Das Böse . 57
6. Der Inhalt der Sittlichkeit oder die sittlichen Functionen . 134

Die Persönlichkeit 143

Die Gemeinschaft des individuellen Lebens: Geselligkeit und Familie 152

Die Gemeinschaft der Arbeit: die bürgerliche Gesellschaft . 155

Die Gemeinschaft der idealen Empfindung: die Kunst . 167

Die Gemeinschaft der theoretischen Freiheit: die Wissenschaft 175

Die Gemeinschaft des absoluten Geistes: die Religion . 180

Die Constituirung der Totalität der sittlichen Functionen: der Staat 201

Auseinandersetzung mit den Systemen, welche das Ganze der geistigen Welt als ethischen Zweck entwickeln: .

Schleiermacher's Ethik 215

Hegel's Geistesphilosophie 240

Die Möglichkeit einer theosophischen Ethik. Stahl 279

Seite

7. Die geschichtliche Entwickelung der Lehre vom Staatszweck 283
8. Die Form der Staatsthätigkeit: Obrigkeit, Regierung, politisch-sittliche Function 366
Ludwig Stein's Gesellschaftslehre 431
9. Das subjective Princip der Sittlichkeit. Das ideale und das empirische Motiv. Der Egoismus 445
10. Die Geschichte und die Vielheit der Staaten 524
11. Die Bedeutung der Nationalität 527
12. Der Kampf der Nationalitäten und der Krieg. Die internationale Gemeinschaft. Das Völkerrecht 546

PLAN.

Eine Regel der Staatsorganisation, die für alle Zeiten passte, kann es nicht geben. Je mehr die Staatslehre aus dem individuellen Zustand einer Zeit und eines Volkes geschöpft ist, desto sicherer wird sie auch allgemein wahre Momente enthalten. Denn das ewig Wahre liegt dem lebendig Zeitlichen zu Grunde. Je mehr sich eine Lehre von dem Wirklichen entfernt, desto mehr nähert sie sich der blos zeitlichen Anschauung. Denn die volle Wirklichkeit hat immer an dem Ewigen Antheil, die Anschauung nur so viel, als sie Kraft hat, das Wirkliche zu erfassen. Eine Staatslehre ist sich also ihrer Aufgabe um so besser bewusst, je weniger sie ein allgemeines, je mehr sie ein historisch-individuelles Gesetz oder Organisationssystem zu entwerfen unternimmt. Die Staatslehre unterscheidet sich von dem Staatsrecht dadurch, dass sie nicht das positive System einer Staatsgesetzgebung darstellt, sondern die lebendige Natur dieses Staates, seinen Zweck und den Plan seiner Organisation, wie er ist, wenn der Zweck sich rein ausführt. Die Staatslehre steht daher der empirischen Staatspraxis kritisch, reformirend, bildend gegenüber, insofern sie die Natur von ihrer zufälligen Aeusserung unterscheidet und den wahren Zweck gegen die getrübte oder unvollkommene Ausführung geltend macht. Die Staatslehre kann empirisch oder philosophisch auftreten. Die empirische Staatslehre heisst vorzugsweise Politik. Sie geht von den Thatsachen, von den deutlich heraustretenden Erscheinungen des Lebens aus und fordert, dass der Staat der Klugheit gemäss nach diesen Thatsachen eingerichtet werde. Die philosophische

Staatslehre untersucht diese Thatsachen erst selbst und legt an sie den Massstab des Ewigen, d. h. des sittlichen Geistes, der sich in der Geschichte, in den individuellen Staatsbildungen verwirklicht. Die philosophische Staatslehre stellt daher allerdings, was die empirische Politik gar nicht oder in anderer Weise thut, eine allgemeine Staatslehre auf. Sie entwickelt aus dem Wesen des Geistes den nothwendigen Begriff des Staats, der durch alle individuellen Staatsbildungen als schöpferische Tendenz hindurchgeht. — Die allgemeine Staatslehre der empirischen Politik sucht nur das comparative, nicht das an sich seiende Allgemeine. — Ferner ist die individuelle Gegenwart des Staats nach philosophischer Anschauung das geistige, nicht das zufällige Resultat der Geschichte. Die philosophische Staatslehre zeigt also den bestimmten Staat als geistiges Resultat der Geschichte auf und erkennt aus der Geschichte seine gegenwärtige Natur. Somit enthält die philosophische Staatslehre nächst der allgemeinen Staatslehre die Darstellung der Entwickelung des Staats in der Weltgeschichte. Das Dritte ist dann die Darstellung des concreten Staats: nach dem Obigen nicht die Darstellung seiner Organisation, wie sie mit Zufälligem und Positivem vermengt ist, sondern die Entwickelung der Organisation aus dem lebendigen höchsten Zweck des Staats.

Die allgemeine Staatslehre wird zeigen, dass die Staatsthätigkeit von einem besondern Organismus, der Regierung, aus sich über den ganzen Staatskörper verbreitet. Die Lehre von der Einrichtung dieses Organismus oder die Verfassungspolitik bildet sonach den ersten Theil der concreten Staatslehre. Denn Verfassung ist die Einrichtung des Regierungsorganismus. Die Verbreitung der Regierungsthätigkeit über den Staatskörper ist ein Zusammenwirken aller lebendigen Theile des Körpers, also das Resultat sowohl der Regierungsthätigkeit als der Selbstthätigkeit der übrigen Organe. Es gibt sonach ein System von Wirkungen, welche von der Regierung ausgehen und sich durch die Selbstthätigkeit der Glieder vollenden; ebenso aber auch ein System von Wirkungen, welche von den Gliedern ausgehen und sich in der Regierung zusammenfassen. Die Verfassung enthält daher auch diejenigen Functionen, durch welche der Regierungsorganismus für die Einwirkungen des Staatskörpers empfänglich ist. Die Wirksamkeit der Regierung auf

den Körper ist die Gesetzgebung. Die Vollendung der Gesetzgebung durch die Selbstthätigkeit der Glieder ist die Sitte. Der zweite Theil der concreten Staatslehre umfasst daher theils die Gesetzgebungspolitik, das System der von der Regierung ausgehenden Wirkungen, theils die Staatsmoral, die Selbstthätigkeit der Bürger, in welcher sich die Gesetzgebung vollendet. Sofern man das System des Staatskörpers im Unterschied von dem Regierungsorganismus Gesellschaft nennen kann, kann man den zweiten Theil der concreten Staatslehre, d. h. Gesetzgebungspolitik und Staatsmoral zusammen, Socialpolitik nennen: das Handeln der Regierung auf die Gesellschaft nach der Staatsidee und das selbstthätige Handeln der Gesellschaft nach derselben Idee. Wir sagen absichtlich, dass in der Selbstthätigkeit der Bürger die Gesetzgebung sich vollendet, nicht: ausführt. Denn die Wirkung der Regierung, die Gesetzgebung, wird nicht nur der Form, sondern auch dem Inhalt nach durch die Selbstthätigkeit der Bürger ergänzt. Endlich gibt es einen Kreis der Regierungsthätigkeit, in welchem die Regierung theils ihre Wirkungen durch äussere Mittel sichert, theils eine Anzahl äusserer Zwecke, für welche die Selbstthätigkeit der Bürger zufällig nicht ausreicht, ihrerseits ausführt. Dieser Zweig der Regierungsthätigkeit kann unter dem Namen Verwaltung zusammengefasst werden. So ist die Verwaltungspolitik der dritte Theil der concreten Staatslehre.

Die allgemeine Staatslehre will den Staat als die Verwirklichung der Gesammtanlage des Menschen erweisen (1). Sie legt deshalb den Inhalt dieser Anlage dar (2). Dann die den Menschen unterscheidende Form, seine Anlage zu verwirklichen: die Freiheit (3). Sodann das Verhältniss der sittlichen Form zum Inhalt: Begriff der Sittlichkeit (4). Alsdann die mit der Lebendigkeit der Form und des Inhaltes gesetzte Möglichkeit des Zurückbleibens hinter ihrem Begriff: das Böse (5). Sie legt alsdann den sittlichen Inhalt, d. h. nicht die Anlage, sondern die Durchdringung der Anlage mit der Form als ein System von Functionen auseinander (6). Da als die Totalität dieser Functionen der Staat erscheint, so wird zur weitern Begründung dieser Ansicht eine historische Entwickelung der Ansichten vom Staat gegeben (7). Sodann wird die allgemeine Form der Staatsfunction entwickelt (8). Alsdann wird entwickelt, wie der

allgemeine sittliche Zweck der Zweck der individuellen Persönlichkeit ist (9). Es folgt dies schon aus der Entwickelung der Functionen unter 6. Aber ähnlich wie unter 7. die unter 6. gegebene Begründung des Staatszwecks durch eine historisch-kritische Darlegung der Ansichten von demselben vervollständigt wurde, so wird unter 9. die in 6. gegebene Begründung, dass der persönliche Zweck der allgemeine sittliche oder der concret-ideale ist, durch eine historisch-kritische Darlegung der Ansichten vom Zweck des Individuums vervollständigt. Unter 10. wird gezeigt, warum der Staat selbst wieder Individualität ist. Unter 11. die Bestimmtheit der staatlichen Individualität betrachtet; unter 12. der Gegensatz der staatlichen Individualitäten begriffen.

Die historische Entwickelung des Staats hat einerseits die Verfassung der einzelnen geschichtlichen Staaten in ihrer Wirkung auf die Sitten und die materielle Erscheinung zu betrachten, andererseits die Verfassung als Resultat der sittlichen Anlage und der gegebenen materiellen Kräfte und Verhältnisse zu begreifen.

Die Verfassungspolitik des (eines) individuellen und gegenwärtigen Staates hat ebenso die Verfassung aus der sittlich-materiellen Anlage und Aufgabe concret zu entwickeln.

Die Socialpolitik hat einerseits die sittlichen Functionen oder Thätigkeitskreise als Gegenstand der Staatslenkung nach ihrer gegenwärtig geschichtlichen Erscheinung darzustellen, andererseits die Aufgabe dieser Kreise zu betrachten, und des Einzelnen, der ihnen angehört: die Idee der Totalität nach der besondern Natur jedes Kreises immanent auszudrücken.

Die Verwaltungspolitik umfasst theils das System der äussern Organe, durch welche der Staat seine gesetzgebende Thätigkeit, welche sich wesentlich in der Selbstthätigkeit der Glieder realisirt, noch direct sichert und unterstützt, theils das System der äussern Zwecke, welche der Staat der Selbstthätigkeit der Glieder gar nicht überlässt, — unter ihnen ist der bedeutendste die äussere Politik und ihre Mittel, — theils das System der Mittel, durch welche die äusseren Staatsorgane unterhalten werden.

A. Allgemeine Staatslehre.

1. Vorläufige Definition des Staats.

„Jeder Staat ist ein Verein, jeder Verein hat einen Zweck, der Zweck des Staates aber ist der edelste und umfasst alle andern.“ So ungefähr beginnt Aristoteles seine Bücher vom Staat. In der That gibt es keinen bessern Anfang der Staatswissenschaft und jene Erklärung enthält wenigstens empirisch die Fülle der Wahrheit. Der Staat ist die menschliche Gemeinschaft schlechthin, d. h. die vollkommenste Art der Gemeinschaft sowohl dem Grade nach als dem Umfange nach. Der Staat ist die Gemeinschaft aller Zwecke, welche sich überhaupt die Menschen setzen können, und da er sie alle zu einer Einheit verbindet, so erhält auch jede besondere Art der Gemeinschaft dadurch ihre innere Vollendung. Der Ausdruck vollkommene Gemeinschaft ist demnach nicht auf den Grad der Gemeinschaft in der Weise zu beziehen, dass er die subjective Intensität des Gemüthes andeutete, wie etwa Freunde von einem vollständigen Aufgehen in einander sprechen. Denn natürlich bringt der Staat die subjective Durchdringung der Einzelnen nicht unmittelbar hervor.

Aber jene Bedeutung des Staats im aristotelischen Sinne ist in älterer und neuer Zeit vielfach bestritten. So viel leuchtet ein: können überhaupt alle menschlichen Zwecke als zu einer Einheit verbunden gedacht werden, so kann nur der Staat diese Einheit darstellen. Nun hat man aber die idealen Gebiete der Religion, Moral, Wissenschaft u. s. w. öfters dem Staate entziehen wollen. Wer dies thut, muss die Möglichkeit einer wirklichen Einheit des menschlichen Daseins leugnen oder

wenigstens das leugnen, dass diese Einheit das Werk freier Action sei. Mit andern Worten: bei dieser Ansicht müssen die Kreise menschlicher Gemeinschaft entweder unorganisch auseinanderfallen und die Einzelpersönlichkeit bildet einen lediglich formellen Einheitspunkt. So ist es z. B. bei der Ansicht, welche den Staat lediglich auf die äussere Sicherheit und Rechtssphäre beschränkt, während die ideale Welt, sofern die Träger ihres Bewustseins die Menschen im Staate sind, sich zwar innerhalb des Staates bewegt, übrigens aber mit den irdischen Dingen nichts zu thun hat. Oder diese Ansicht gestaltet sich geistvoller, indem die verschiedenen Kreise menschlicher Thätigkeit, von welchen der Staat nur einen ausmacht, ohne geistig beherrschenden Mittelpunkt durch eine Art Naturnothwendigkeit harmonisch neben einander sich entwickeln. Eine solche Ansicht stellt Schleiermacher auf. Wer aber an der Einheit der geistigen Welt festhält und zugleich daran, dass diese Einheit ein sittliches Werk ist, — und dies muss, wer von der Freiheit des Geistes wissenschaftlich überzeugt ist, — dieser muss nothwendig in dem Staat den höchsten Träger und das constituirende Organ aller sittlichen Thätigkeit erblicken. Denn es gibt keine andere Sphäre, wo ein solches Organ zu finden wäre. Wer die Kirche zur Ordnerin der menschlichen Angelegenheiten machen will, kommt damit nur zum Kirchenstaat, d. h. er langt immer wieder bei dem Staat, als der allumfassenden sittlichen Einheit an, wobei der theokratische Gesichtspunkt nur eine eigenthümliche Stellung der Momente bedingt. Das Auskunftsmittel der modernen Theokraten, eines Zweigs der Ultramontanen und Anderer, läuft darauf hinaus, die sittliche Welt in einzelne Gemeinden und Gesellschaftskreise nach dem Bild des Mittelalters zu zersplittern, damit sie durch das lediglich moralische Band der Kirche zusammengehalten werden. Das heisst die sittliche Welt soll es nicht zu der materiellen Macht und Freiheit des Staates bringen, damit die Kirche die oberste Macht auf Erden bleibe. Den reinen Kirchenstaat zu fordern, sind die Ultramontanen zu vorsichtig, und die Kirche als geistiges Moment dem Staat einzuordnen, dazu sind sie zu weltlich.

Doch ist die Einheit der sittlichen Welt im Staat uns bis jetzt ein assertorischer Satz. Der Beweis ist zu führen, dass

alle Thätigkeit der Menschen sich zum ineinandergreifenden Organismus gestalten muss und ein allvereinigendes Centrum verlangt, sowie dass dieses Centrum nur der Staat sein kann. Insofern ist unser Gang ein anderer, als der des Aristoteles, der von seiner vortrefflichen Definition sich sogleich zur concreten Betrachtung des Staats wendet.

Den Aufschluss, wie die gesammte menschliche Thätigkeit sich zur Einheit gestaltet und das Hervorbringen dieser Einheit fordert, kann uns nur die Untersuchung über das Wesen des Menschen geben.

2. Die sittliche Anlage des Menschen.

Der Mensch ist die umfassende Einheit der Natur, d. h. der Mensch enthält Alles in sich, was in der Natur als besonderes Element, als besondere Kraft, als besondere Organisation geschieden ist. Diese alte Anschauung des Menschen als Mikrokosmos eignen wir uns vor Allem an, um den Begriff des Menschen zu gewinnen. Es versteht sich, dass der Mensch nicht als die mechanische Composition der Naturelemente zu denken ist. Auch ist es hier nicht unsere Aufgabe, die naturwissenschaftliche Begründung jenes Satzes zu geben, die ihre eigenthümlichen Schwierigkeiten haben mag und, wie jede bestimmte Erkenntniss der unbestimmten Vorstellung gegenüber, eine Reihe eigenthümlicher Beschränkungen herbeiführen muss, welche jedoch nur die geistlose oder phantastische Auffassung treffen können. Jener Satz hat dem geistigen Instinct einer tieferen Natur- uud Weltbetrachtung immer wieder vorgeschwebt, seitdem er aufgestellt ist. Wie die Naturwissenschaft ihn verwerthen könne, berührt uns hier nicht. Für die geistige Welt steht so viel fest: der Mensch ist der Natur gegenüber ein universelles Wesen. Sein Element ist die ganze Natur. Er lebt nicht in einem einzelnen Element oder auf einen Kreis von Naturformen beschränkt. Der Mensch steht der gesammten Natur in unendlicher theoretischer und praktischer Aneignungsfähigkeit gegenüber. Man darf den Satz, der Mensch sei der Natur gegenüber universell, nicht für eine Tautologie erklären. Dies könnte versucht werden, indem man behauptete: „Der Mensch erkenne eben die Natur nur, soweit er es fähig sei. Was er nicht erkenne, kenne er auch nicht. So müsse

er sich für ein die Natur, alles Gegebene umfassendes Wesen halten. Der Mensch unterscheide sich von dem Thier nur quantitativ. Das Thier umfasse ebenfalls seine bestimmte Sphäre." Wer so spricht, hat keine Ahnung vom Wesen des Geistes. Der Geist ist eben dies, Alles, was er kennt, auch zu erkennen, jede Schranke dem Wesen, wenn auch nicht der Form nach aufzuheben. Der enge Vorstellungskreis des Thieres ist überall von verworrenen, fremden und übermächtigen Bildern eingeengt.

Die Aneignung der Natur durch den Menschen, theoretisch wie praktisch, führt aber nicht zu einer Wiederholung der angeeigneten Formen, sondern zur Erhebung in ein höheres Dasein. Die Aneignung der Natur ist für den Menschen zugleich Selbstproduction, Schöpfung nach einer eigenen, der Natur gegenüber höheren Anlage. Bei der unmittelbar leiblichen Assimilation springt dies in die Augen. Und doch ist diese die unwichtigere. Der Unterschied des Menschen offenbart sich in seiner ganzen Macht in der theoretischen Assimilation. Diese erkennt den Gegenstand, aber nicht blos wie er zufällig erscheint, sondern sein Wesen, seinen Begriff, sein inneres Gesetz. Dadurch bekommt der Mensch den bildenden Naturtrieb selbst in seine Gewalt und erreicht dadurch die Macht, die Natur in seinem und zugleich in ihrem Sinne umzuwandeln und zu lenken. So ist die praktische Aneignung der Natur durch den Menschen nicht mehr auf die unmittelbar leibliche Anbildung beschränkt. Auch diese letztere ist für den Menschen umfassender, als für das Thier. Aber die unbegrenzte theoretische Aneignungsfähigkeit des Menschen befähigt ihn, auch seinen praktischen Zwecken einen unbegrenzten Umfang zu geben; ja, es ist seine innerste Nothwendigkeit, die ganze Natur zu dem realen Ausdruck seines Wesens zu machen.

Wir verfolgen den Unterschied des Menschen vom Thier in seinen weitern Momenten. Auch das Thier erhebt die Naturelemente, indem es sie aneignet, zu einer höheren Daseinsform. Aber das Thier vollzieht die Aneignung nach einem unwandelbaren Typus, nach einer ewig gegebenen Regel, und es bringt immer nur dieselbe Gestalt seiner Erscheinung hervor. Für den Menschen wird die Aneignung zu einer ewigen Quelle neuer Schöpfungen, zu einer qualitativen Veränderung

seines eigenen Wesens. Typisch gegeben ist dem Menschen nur die Grundform seiner Erscheinung.

Ohne die unendliche Fülle der ihm äusserlich gegebenen und zugleich in seinem eigenen Wesen liegenden Elemente ist allerdings die schaffende Kraft des Menschen nicht denkbar. Aber diese Elemente bilden für das schöpferische Wesen des Menschen doch nur die Voraussetzung. Man könnte sich vorstellen, dass der Mensch die Totalität des unendlichen Seins aneignete, aber nach einem fertigen Typus, entweder innerhalb jedes menschlichen Einzelwesens, oder nach einer gegeben Nothwendigkeit in der Reihe der Einzelwesen. So wäre der Mensch der Natur gegenüber das allumfassende Wesen. Aber er bliebe ein blosses Naturwesen, d. h. unfrei, einer gegebenen Bestimmtheit ewig unterthan, und im zweiten Fall würde der einzelne Mensch auch dem Inhalt nach wieder zu einem beschränkten Wesen.

Nun ist aber der einzelne Mensch von der unendlichen Fülle der Elemente des Daseins durch eine unendliche Zeit und einen unendlichen Raum getrennt: auch der irdische Raum ist unendlich, sofern er unendliche Unterschiede enthält. Die Elemente schlummern in dem Geist und sind daher unentdeckt in der Aussenwelt. Die Unendlichkeit des Raumes und der Zeit aber ist dem Menschen nicht blos äusserlich. Er hat diese unendliche Form selbst zum Inhalt. Dem Thier sind Raum und Zeit nur äusserlich, d. h. das Unendliche existirt für das Thier nicht. Für den Menschen folgt hieraus das Zweifache: er strebt einmal über jede Gegenwart hinaus: aber er bildet ebenso aus jedem Inhalt eine innerlich vereinigte Totalität. Denn die unendliche Form ist im Geist zugleich subjective Energie und subjective Einheit. Was den Menschen vom Thier unterscheidet, ist demnach einmal, dass er immer neue Elemente erhält. Diese Elemente entstehen ebensowohl durch die fortgesetzte Selbstdifferenziirung des Geistes wie durch die Theilung der Aussenwelt. Vor Allem aber unterscheidet den Menschen, dass der Geist ein und dasselbe Element nach den Bedingungen seiner Entwickelung auf unendlich verschiedene Weise anschaut; während dem Thier sowohl die Form, in welcher es den Gegenstand anschaut, als die Form, zu welcher es denselben bildet, ein für allemal gegeben ist. Diese Anschauung be-

trifft nicht blos die Oberfläche, die Erscheinung der Gegenstände, sondern das Wesen, und sie ist nicht ein blos subjectives Eigenthum des Geistes, sondern sie erfasst den objectiven Kern der Dinge. Mit dem letzteren Satz bildet keinen Widerspruch, dass die Anschauung des Wesens mit dem Fortgang der menschlichen Entwickelung eine wechselnde ist. Die fortschreitende Erkenntniss, wenn sie auch das Wesen nicht erschöpft, enthält die Momente der objectiven Wahrheit. Stufenweise und indem er sich immer als Totalität anschaut, gelangt der Geist zur Welterkenntniss, welche zugleich sein Selbstverständniss ist. Denn das Princip der Welt und das der Subjectivität sind Eins, oder das Princip der Weltentwicklung gelangt in der Subjectivität zur Selbstanschauung als Geist.

Nun können wir verstehen, warum der Mensch ewig neue Welten schafft: weil es die unauslöschliche Natur des Geistes ist, die Elemente seines Daseins zur Totalität zu vereinigen. Allerdings schafft nicht jeder Augenblick eine neue Welt, wohl aber die Epochen des menschlichen Daseins, welche freilich über den Umfang des individuellen Lebens hinausreichen. Der Geist schafft auf seinen verschiedenen Entwickelungsstufen verschiedene Welten, weil ihm in jeder Entwickelungsepoche nur ein Theil seines eigenen Wesens gegenwärtig ist, oder was dasselbe ist, weil er nur einen Theil der gegenständlichen Welt entdeckt hat, welchen er zur Totalität gestaltet und darin als seinem Elemente lebt. Sind dem Geiste so viel neue Elemente aufgegangen, um eine qualitative Veränderung seiner Entwickelung zu bedingen, so erfolgt die Schöpfung einer neuen geistig sittlichen Welt. Aber das Aufgehen der neuen Elemente ist kein mechanisches Hinzutreten. Mit dem neuen Zusammenhange ist auch alles Alte verändert, manches zurückgetreten, manches scheinbar verloren, manches wirklich verloren. Denn manche Culturepochen sind einseitig. Nicht jede nimmt den ganzen Erwerb der früheren in sich auf.

Dieser ganze Process hängt von subjectiv menschlicher Energie, stamme diese nun aus der Freiheit oder als Genialität aus der Natur oder aus beiden ab. Jede mechanische und äusserliche Nothwendigkeit ist darin aufgehoben. Wir können eben sowohl sagen, die objectiv unendliche Mannichfaltigkeit der Naturelemente bedingt die ewig neu schaffende Kraft des

Geistes, als umgekehrt, die ewige Productivität des Geistes ist es, welche die Natur unendlich theilt. Die Wahrheit dieses Verhältnisses beruht in der Zusammenfassung beider Seiten. Doch berührt die genauere Bestimmung nicht unsern Zweck.

Der ewige Fortschritt des Geistes wäre eine Unmöglichkeit, läge nicht im Geiste dieser Trieb, welcher der unendlichen Form entspringt, sich selbst immerfort zum Object zu machen und über jeden erreichten, also gegebenen Inhalt und Weise seines Daseins, als über eine endliche Bestimmtheit, hinauszugehen. Daraus folgt aber nicht blos das Verlassen der erreichten Stufe, sondern ebenso das Zurückgreifen in die früheren, nicht blos der einseitige Schritt in die Zukunft, sondern ebenso die beständige Wiederaufnahme und Reintegration durch die Vergangenheit. Mit einem Worte, der Mensch, in die Schranke der Zeit gestellt, ist das beständige Aufheben dieser Schranke. Der Mensch strebt nach der Gegenwart alles dessen, was seinem Blick erreichbar ist, und wenn er Alles hat, ist er auf die Dauer wenigstens unbefriedigt und entdeckt die Elemente neuer Welten. Das Thier ist auf seine Weise auch von der Zeit frei. Denn was seinem Instinct erreichbar ist, wird ihm zur Gegenwart.

Der Mensch existirt, wie alle Naturwesen, als eine Vielheit endlicher, zeitlich und räumlich beschränkter Wesen. Indem der Mensch durch die Gemeinschaft das Aussereinander dieser Vielheit aufhebt, hat die Gemeinschaft für ihn die Bedeutung, die Endlichkeit, über welche der Mensch ideal hinaus ist, annähernd auch real aufzuheben. Ein abstractes Vorstellen könnte freilich fragen, warum der endliche Inhalt, der sich ohnedies zeitlich entwickelt, d. h. der Menschheit in der Zeit aufgeht, auch noch räumlich s. z. s. in eine Vielheit von Individuen auseinandergeworfen ist. Diese Vielheit hat aber für den Menschen die Bedeutung, dass mittelst ihrer der Mensch zu einem geistigen Dasein gelangt. Die gleichzeitige Individualität ist die sichtbare und positive, weil ebenbürtige Schranke, an welcher der Geist zur Selbsterkenntniss erwacht. Nimmer erwachte er, wenn er blos neben sich hätte, was unter ihm ist. Die Schranke der andern Individualität ist dem Menschen als ebenbürtig die ähnlichste und darum auch die am ersten auf-

zuhebende. An die Selbsterkenntniss schliesst sich unmittelbar die Selbstthätigkeit.

Die menschliche Vielheit der Einzelwesen ist nicht, wie die thierische, eine blos quantitative Vervielfältigung. Die menschlichen Einzelwesen sind nicht Exemplare, sondern Individuen. Im allgemeinsten Sinne bedeutet Individuum nur ein für sich seiendes, ein getrenntes, ein Einzelwesen. Aber im prägnanten Sinne gilt nur der Begriff des Individuums innerhalb der Menschheit und bedeutet ein Einzelwesen, welches die Realität der Gattung in einem nur ihm eigenthümlichen, von anderen Einzelwesen verschiedenen Umfange darstellt. Auch die thierischen Exemplare sind insofern etwas mehr, als eine blos quantitative Vervielfältigung, als sie einen bestimmten Ausdruck der thierischen Natur mit einem gewissen quantitativen Unterschiede enthalten. Dieser Unterschied bleibt ein quantitativer bei der grossen Beschränkung der Lebenselemente des Thieres. Nur bei dem Menschen wird er ein qualitativer. So ist er die Individualität.

Das Wesen der Individualität besteht näher darin, dass die verschiedenen Individuen der unendlichen Fülle der menschlichen Lebenselemente eine verschiedene Empfänglichkeit entgegenbringen und demnach auch in verschiedenem Masse befähigt sind, diese Elemente anzueignen und zu gestalten. Dies kann auch subjectiv so ausgedrückt werden, dass verschiedene Naturen befähigt sind, verschiedene Lebenselemente zu entdecken, was gleichbedeutend ist mit einem Hervorziehen aus dem Geiste, also ein schöpferischer Act. Dies Verhältniss allein aber würde den Unterschied der Individuen so weit treiben, dass zuletzt eine vollkommene Entfremdung, ein Auseinanderfallen der Menschheit stattfinden müsste, wenn nicht jede menschliche Individualität alle menschlichen Lebenselemente in sich trüge. Der Unterschied der Individuen besteht nicht darin, dass den einen die Lebenselemente gänzlich fehlen, welche die anderen besitzen. Die Receptions- und Productionskraft ist nur in verschiedenem Masse vertheilt. Dieser Unterschied bleibt aber ein relativer. Jede menschliche Natur ist für alles Menschliche, nur nicht in gleichem Masse, empfänglich. Daher verhalten sich die Individuen nur denjenigen Elementen, für welche sie vorzugsweise empfänglich sind, gegenüber pro-

ductiv, aneignend, gestaltend. Anderes überlassen sie anderen, dem Schatz der menschlichen Natur zuzueignen, und empfangen es als bereits menschlich Angeeignetes. So verhalten sie sich hier blos receptiv, während den ihnen verwandten Elementen gegenüber ihre erhöhte Receptivität in Productivität übergeht. Aber die ideelle Habgier, der Trieb der Totalität ist der unauslöschliche Zug des Geistes. Deshalb sind die Individuen zur Ergänzung auf einander angewiesen.

Wenn wir von menschlichen Lebenselementen sprechen, so sind darunter keineswegs blos Naturelemente zu verstehen. Der edelste, kostbarste, ergreifendste Gegenstand der Aneignung ist für den Menschen der Mensch selbst. Mit Ausnahme weniger Verhältnisse kann hier allerdings nicht von sinnlicher Aneignung die Rede sein. Die Art, wie der Mensch den Menschen, d. h. der Geist den Geist aneignet, ist in der Hauptsache eine ideale, aber doch nicht blos eine theoretische, sie ist auch eine praktische. Die theoretische Aneignung des Menschen besteht darin, dass der Aneignende den Gegenstand auf sich wirken lässt und ihn bildet nur innerhalb seiner. Es gibt aber auch eine active Einwirkung des Geistes auf den Geist, und dies kann praktische Aneignung genannt werden: die geistige Herrschaft in ihren verschiedenen Graden und Formen. Der Mensch, je reicher er durch die Beherrschung und Gestaltung der Natur in seinem Wesen wird, ein desto begehrenswertherer Gegenstand der Aneignung ist er für den Menschen.

Wir haben schon gesehen, dass die menschliche Natur in den verschiedenen Epochen ihrer Entwickelung eine sehr verschiedene ist, je nachdem sie verschiedene Elemente der Aussenwelt beherrscht und verschiedene Kräfte des eigenen Wesens herausbildet. Auch die Verhältnisse der Menschen zu den Menschen sind in den verschiedenen Culturepochen sehr verschiedene. Gleichwohl bringen die Individualitäten, je nach dem Bedürfniss der verschiedenen Epochen, in Bezug auf das Verhältniss zur äusseren Natur wie zur menschlichen Welt, die geeigneten Anlagen, wie es scheint, als *Naturgaben* entgegen. Dies scheint darauf hinzudeuten, nicht, wie wohl behauptet worden ist, dass die an sich bestimmungslose Natur den individuellen Inhalt erst durch die Einflüsse des Lebens empfange, obwohl diese Seite gewiss hoch anzuschlagen ist, sondern dar-

auf, dass die Freiheit d. h. die menschliche Thätigkeit sofern sie eine bestimmte Gestalt und Lebenszusammenhang schafft, selbst in den Bildungsprocess der Natur hineinwirkt. Der scharfe Unterschied der Individualität findet sich in der That bei Naturvölkern nicht. Erst die Theilung und Vervielfältigung der menschlichen Aufgaben scheint ihn hervorzurufen. Selbst der so ausserordentlich scharf ausgeprägte Gegensatz der Geschlechter scheint seine, das ganze Leben durchdringende Macht auf rohen Entwickelungsstufen nicht zu zeigen und sich auf den Unterschied der Gattungsfunction zu beschränken. Erst die Entwicklung lässt den Unterschied der Anlagen hervortreten. Es liegt hier eine Welt von Räthseln, deren Erörterung jedoch nicht in unsere Aufgabe fällt.

Dagegen ist hier noch an die bekannte Thatsache zu erinnern, dass der Mensch als das hülfloseste Wesen aus der Hand der Natur hervorgeht, was die Ausrüstung mit Werkzeugen und Instincten für bestimmte Lebenszwecke anlangt. Diese Hülflosigkeit ruft aber den Geist wach, die erfinderische Kraft, welche anstatt der natürlichen die künstlichen Werkzeuge schafft, vermöge deren der Mensch das Thier so unendlich überholt. Der Geist erwacht aber nur in der Gemeinschaft der Menschen, nicht nur weil zu Allem, was von der Natur versagt, durch freie Thätigkeit erworben werden muss, vereinte Kraft gehört, sondern vor Allem, weil nur der Mensch als höchster Gegenstand die höchste Kraft des Menschen entzündet.

So hat denn die Gemeinschaft für den Menschen eine ganz andere, unendlich wesentlichere Bedeutung, als für das Thier. Das Thier, sofern es gemeinschaftlich lebt, empfängt durch die Gemeinschaft mit seines Gleichen vielleicht in manchen Fällen von Jugend auf eine gewisse Unterweisung, ausserdem die Ergänzung des Geschlechtsverhältnisses und endlich die ganz allgemeine äusserliche Affirmation, welche jedes Wesen durch den Anblick und die Gewissheit von seines gleichen empfindet.

Aristoteles nennt den Menschen ein ζῶον πολιτικόν, d. h. der Eintritt des Menschen in den Staat oder die Bildung des Staats beruht auf Naturbedürfniss und Naturnothwendigkeit. Dieser Satz ist nach der einen Seite richtig. Der Mensch folgt der Nothwendigkeit seines Wesens. Aber aus dem Vorigen ist hinreichend klar, dass der Staat des Menschen nicht wie der

Staat der Bienen entsteht, d. h., dass nicht das Resultat der Vereinigung, die bestimmte Gestalt des Zusammenwirkens bereits durch den Instinct gegeben ist. Aristoteles leitet die Naturnothwendigkeit des Staats ganz einfach aus der empirischen Erscheinung her, dass wir seine Bildung wie eine natürliche Nothwendigkeit unaufhaltsam vor sich gehen sehen. Auf die eigenthümliche, von uns eben entwickelte Bedeutung kommt er nicht zu sprechen, dass nämlich die menschliche Gemeinschaft die getheilten Kräfte der Gattung zu einem organischen Ganzen vereinigt. Und doch liegt hierin das eine Hauptmoment für den Unterschied des Menschen vom Thiere, während Aristoteles nur ein anderes hervorhebt. Beim Thiere findet diese organische Vereinigung nicht statt, auch nicht in solchen Fällen, wo es so scheinen könnte, wie beim Staat der Bienen. Hier sind zwar verschiedene Functionen zum Zusammenwirken für Ein Resultat an verschiedene Individuen vertheilt, aber das Ganze selbst bleibt den Individuen fremd. Sie vollziehen ihre einseitige Arbeit mit blinder Nothwendigkeit. Ihr eignes Dasein und ihre Empfindung reicht über diese Einseitigkeit nicht hinaus.

Dagegen hebt Aristoteles einen andern Unterschied thierischer und menschlicher Gemeinschaft hervor. Denn er kommt auf diese Unterschiede allerdings zu sprechen. Er hebt als den eigenthümlichen Unterschied der menschlichen Gemeinschaft hervor das Gerechte und Ungerechte: wir würden sagen, das Sittliche, während Aristoteles diesen Begriff nicht einmal von dem des Schädlichen und Nützlichen trennt. Als das Organ der Mittheilung und Erkenntniss des Gerechten und Ungerechten bezeichnet er die Sprache und setzt sinnvoll hinzu: „der Stifter der menschlichen Vereinigung sei Urheber der grössten Güter. Denn gleichwie in seiner Vollendung der Mensch das edelste der Geschöpfe, so ist er, von Gesetz und Recht getrennt, das schlechteste. Denn das Furchtbarste ist Ungerechtigkeit, wenn sie Waffen hat. Der Mensch besitzt aber von Natur Waffen in seiner Klugheit und Tüchtigkeit, deren er sich gerade recht zu dem Entgegengesetzten bedienen kann. Daher ist er ohne Tugend das verruchteste und wildeste Geschöpf." Die Gerechtigkeit aber ist eine Aufgabe und Folge des Staates.

Diese wesentliche Eigenthümlichkeit der menschlichen Ge-

meinschaft aber, die Sittlichkeit, beruht auf der Freiheit. Das Wesen, die Natur des Menschen ist die Freiheit. Was wir bisher von der Anlage des Menschen angeführt, sind Momente des Begriffs der Freiheit. Der Mensch ist Geist, der Geist ist die Freiheit. Die tiefste Aufklärung dieses Begriffs verdanken wir Hegel. Er hat den Begriff des Geistes als der Freiheit logisch nach seinem Inhalt und nach seinem Verhältniss zur Natur entwickelt. Von den Momenten desselben fanden wir zuerst die Universalität. Diese erscheint zunächst als Receptivität. Ihrem Wesen nach aber ist sie Activität, d. h. den Inhalt selbst erzeugend. Auch dies Moment ist schon berührt. In ihm liegt die positive Freiheit. Es schliesst ein, dass die Universalität den Inhalt, wie sie ihn nicht blos äusserlich aufnimmt, auch nicht als ewig fertigen in sich trägt. Denn sonst könnte sie ihn nicht wahrhaft erzeugen. Dadurch, dass Form und Inhalt getrennt sind, gelangt die Form zum Fürsichsein, zur Reflexion in sich. Diese Trennung ist aber nicht so zu denken, dass die Form als leer gegeben wäre, sondern so, dass die Form sich herausarbeitet aus einem natürlichen Inhalt, wodurch derselbe ihr als fremd gegenübertritt. So wird die Freiheit zum lebendigen Process unterschiedener Seiten. Mit dieser letztern Bestimmung des Freiheitsbegriffs haben wir dasjenige Moment erhalten, welches die Sittlichkeit als solche vorzugsweise bedingt: die Selbstbestimmung der Form und die Energie dieser Selbstbestimmung dem natürlichen Inhalt gegenüber.

Der Begriff der Freiheit an sich ist demnach in Folgendem enthalten: Der Geist ist dadurch Geist oder frei, dass er den concreten Inhalt seines allumfassenden Wesens als ideelle Momente in seinem einfachen Mittelpunkt enthält, und in dieser Idealität als in seinem eigenen Elemente bei sich selbst ist: mit andern Worten, dass die ideellen Elemente aus dem einfachen Mittelpunkt als thätiger Form in organischer Einheit hervorgehen, wobei aber der Mittelpunkt als einfache Idealität, oder die reine Form, zugleich in sich reflectirt ist, sich also als reine Thätigkeit vom Inhalt unterscheidet. Dieser Begriff und seine Consequenzen ist von uns noch einer eigenen Erörterung zu unterziehen. Vorläufig ist nur die eine Consequenz hervorzuheben: die Erhebung der menschlichen Indi-

vidualität zur unendlichen Persönlichkeit und die daraus folgende Wertherhöhung der menschlichen Gemeinschaft. Die menschliche Individualität ist nicht ein unmittelbares Sein, sondern eine aus einem unendlichen Sein in sich reflectirte Existenz: sich selbst hervorbringend, sich selbst besitzend, sich selbst behauptend. Dadurch gewinnt die Aneignung, die Beherrschung, die Vereinigung der Menschen einen unendlichen Werth. Die Aneignung auch nur eines einzelnen Menschen ist nicht blos die Aneignung eines beschränkten Inhaltes, sondern zugleich der Triumph über eine unendliche Form. Es versteht sich, dass die Aneignung des Menschen nicht, wie die Aneignung der Natur, die Vernichtung der selbstständigen Existenz in sich schliesst, sondern wahrhafte Vereinigung, d. h. ein Act gegenseitiger Freiheit ist. „Von Allem, was gross unter den Menschen ist, ist die Herrschaft über den Willen der Menschen, die einen Willen haben, das Grösste: denn die herrschende Individualität muss wie die allgemeinste so die lebendigste sein; ein Loos für Sterbliche, wie es wenige oder keins mehr gibt.“ So sagt Hegel bei der Schilderung des Perikles.

Die Person als solche, die unendliche Subjectivität, kann allerdings nicht angeeignet werden. Denn sie ist das in Allen Eine, Identische. Wenn eine Persönlichkeit die andere aneignet, so geht dies einestheils auf den Inhalt. Aber der Grad des Personseins s. z. s., d. h. die Selbstständigkeit der Form und ihre Herschaft über den Inhalt, ist in den verschiedenen Persönlichkeiten ein verschiedener. Sofern also Person angeeignet wird, hat dies den Sinn, dass durch die Einwirkung durch und auf fremde Persönlichkeit der eigene Grad des Personseins erhöht wird. Wenn die unfreiere Persönlichkeit die freiere anerkennt und ihr sich hingibt, so wird die erste dadurch freier. Die freie Persönlichkeit aber erhöht und befestigt ihre Freiheit in der Herrschaft. Vergl. über diese Momente die späteren Ausführungen.

Wenn die Menschheit in keiner ihrer Epochen den Inhalt ihres Wesens vollständig erschöpft, d. h. niemals in gegenwärtiger Fülle besitzt, so erreicht sie doch das Bewusstsein der inneren unendlichen Form. Was wir oben den unauslöschlichen Trieb des Geistes nannten, über jede seiner Erscheinungs-

formen als eine endliche Bestimmtheit hinauszugehen, wird aus einem blossen Instinct eine bewusste Kraft.

Wie wir gesehen, ist in der Erscheinung die unendliche Form des Geistes von der Fülle des Inhaltes durch Raum und Zeit getrennt. Damit bildet aber die Freiheit des erscheinenden Geistes einen Widerspruch, der nur in der Idee des absoluten Geistes zu lösen ist. Wenn der Mensch sich findet, geistige Welten hervorbringend und in ihnen lebend, wenn er den Geist dieser Weltordnungen als sein Eigenthum und doch zugleich als sein Gesetz fühlt, wenn er ferner erkennt, dass keine Gegenwart sein unendliches Wesen erschöpft, und wenn diese Unendlichkeit einerseits sein innerstes Wesen ausmacht, andererseits als eine über alles Gegenwärtige hinausreichende, also als eine ausserhalb der endlichen Erscheinung des Menschen stehende Macht empfunden wird, so führt ihn dies alles auf die Ahnung, auf den Glauben des Göttlichen, von dessen Inhalt er sich ein Bild zu machen sucht, dessen concrete Züge doch nur der endlichen Entwickelung des Menschen selbst entnommen sein können.

Mit dieser Anlage, mit dem Suchen des Göttlichen, welches die Quelle der Religion ist, wie es seinerseits aus der Freiheit, d. h. aus dem Wesen des Geistes stammt — „die Religion ist das Bewusstsein der Freiheit“ — schliesst sich der Kreis der menschlichen Fähigkeit.

3. Die Freiheit.

In der oben von uns angegebenen Definition der Freiheit, welcher Begriff in seinem umfassenden Sinne immer mit dem des Geistes identisch ist, liegen die wesentlichen Momente zusammengefasst. Darnach ist der Geist vor Allem ideelle Centralisation, d. h. ideelle Zusammenfassung des Mannichfaltigen in den einfachen Mittelpunkt. Der Begriff des Geistes ist aber nicht etwa identisch mit dem, was Hegel Begriff nennt. Der Begriff ist immer nur eine, wenn auch nothwendige Action des denkenden Subjects, d. h. eben des Geistes. Denn der Geist ist das denkende Subject selbst. Allerdings schreibt Hegel schon dem Begriff als Kategorie Subjectivität zu. Der Geist aber ist die Subjectivität, die sich von der Objectivität unterscheidet, und welche nur durch diese Selbstunterscheidung

ist. Im Begriff ist das erste Moment, die Allgemeinheit, von dem andern Moment, dem Inhalt, nur unmittelbar oder, was dasselbe ist, nur in dem nothwendigen Gedanken des denkenden Subjects unterschieden. Der Geist ist dieses Fürsichsein, dieses Sichselbstsetzen nur dadurch, dass er den Unterschied nicht, wie der Begriff, in blos idealer Weise, sondern in realer, d. h. als Natur enthält. Der Geist bewegt und beherrscht so als eine innere ideale Welt eine bestimmte Natur und durch letztere die gesammte Natur. Denn der Geist kommt nur auf der individuellen Basis des menschlichen Einzelwesens znr Erscheinung. Man redet wohl auch vom Geist in der Natur ganz im Allgemeinen, und dies hat auch insofern seinen Sinn, als der menschliche Geist und die lebendige Natur (dies Wort so genommen, dass es die ganze sinnliche Welt bedeutet) nicht zwei fremde Dinge sind. Aber doch ist dies ein ungenauer Sprachgebrauch. Die menschliche Subjectivität ist erst der eigentliche Geist. Der Geist in der Natur ist der noch nicht zu sich selbst gekommene Geist, d. h. Seele.

Wir wenden uns nun zu einem andern Moment in der Definition des Geistes, welches uns auf das, was unter dem Worte Freiheit vorzugsweise verstanden wird, näher hinführen wird. Der Geist ist nicht blos ideelle Centralisation gegenüber dem sinnlichen Aussereinander der Natur. Er ist zugleich in seinem Mittelpunkt die unendliche thätige Form, welche sich von ihrem idealen Inhalt als reine Form unterscheidet und diesen Inhalt aus sich durch eigene Energie hervorbringt. Das Moment der Allgemeinheit und der besonderen Idealität ist schon in dem Begriff unterschieden. Dem Geist aber ist es eigenthümlich, nicht nur als ideale Totalität von der Realität sich zu unterscheiden, sondern eben so, als die eine Seite des Begriffs, d. h. als blosse Form gegenüber dem Inhalt, welcher noch in Gestalt der blossen Realität, für sich zu sein. Der Geist ist nur dadurch lebendiger Begriff. Er wäre todt und unfrei, trüge er den idealen Inhalt fertig in sich. Der Process der Aneignung der Realität ist für den Geist zugleich sein Zusichselbstkommen, d. h. die Erfüllung der Form mit dem ihr zukommenden Inhalt. Diese Formbewegung des Geistes enthält nun für das methodische Denken zwar einen nothwendigen Gang, in der Erscheinung aber, d. h. in der lebendigen

Entwickelungsgeschichte des Geistes, ist dieser Gang durch die Zufälligkeit getrübt, und der wahre Inhalt wird aus der unvollkommenen Erscheinung erst mühsam herausgearbeitet. Denn die Formbewegung des Geistes ist weder dem Grade ihrer Energie noch ihrer Richtung nach ein unmittelbar determinirter Process, sondern sie ist eine Arbeit und ein Suchen, welche freilich nicht eher rastet noch rasten darf, bis sie zu ihrem wahren Wesen gekommen ist. In diesen zuletzt angegebenen Momenten liegt die erscheinende Freiheit des Geistes. Wir sagen die erscheinende, weil sie in dem Grade zurücktritt, als das Wesen an die Stelle der Erscheinung tritt. Die Erscheinung gehört einerseits der unvollkommenen Entwickelung des Geistes an, andererseit ist der Geist nur durch den Kampf mit der Erscheinung lebendig, d. h. wirklich.

Was also die gewöhnliche Vorstellung unter der Freiheit versteht, ist die Formthätigkeit des Geistes, die den Inhalt erst sucht, und welche daher mit dem unvollständigen oder unwahren Inhalt sich zufällig, d. h. von Seiten der Form willkürlich verknüpfen kann. Die gewöhnliche Vorstellung hebt sonach ein sehr einseitiges Moment aus der Natur des Geistes hervor, und sie geht in der theoretischen Fixirung dieses Momentes sehr confus und oberflächlich zu Werke. Dass sie aber ein Recht hat, auf dasselbe einen hohen Werth zu legen, ergibt sich aus dem bisher Gesagten, wie aus dem noch Anzuführenden.

Die gewöhnliche Vorstellung und nicht minder die ihr entsprechende angebliche Theorie und Philosophie beziehen die Erscheinung der Formthätigkeit blos auf die praktische Seite des Geistes, auf das sittliche Handeln im engeren Sinne. Mit Unrecht. Denn diese Erscheinung liegt auf dem Gebiete der theoretischen Thätigkeit ebenso zu Tage. Auch die Entgegensetzung von Denken und Wollen, wenn sie, wie gewöhnlich, mit der von Theorie und Praxis identificirt wird, ist zum Mindesten sehr ungenau. Denken und Wollen sind in ihrer innersten Wurzel verbunden, und theoretische und praktische Thätigkeit scheiden sich auf einer viel späteren Entwickelungsstufe des Geistes und unter dem Einfluss weit concreterer Momente.

Der Geist als reine Form ist Ich und jede unmittelbare Thätigkeit des Ich ist Wille. Von dieser Bestimmung aus

werden wir das Verhältniss von Wollen und Denken genau verstehen lernen. Für jetzt wenden wir uns der phänomologischen Betrachtung, d. h. der Entwicklung der Freiheit im Bewusstsein zu, wodurch uns das concrete Verständniss dieses Begriffs gegeben wird.

Das Vermögen des Geistes, als reine Form zu handeln, oder der Wille ist es, was man unter Freiheit im engern Sinne versteht, auch formale Freiheit genannt. Es ist dies ein Begriff, an den sich zahllose Missverständnisse geknüpft haben und fortdauernd knüpfen, welche wir im Laufe dieser Betrachtung vorübergehend kennen lernen und durch das richtige Verständniss abzuschneiden suchen werden.

Der Wille, die ausgebildete formale Freiheit, ist nicht ein angebornes fertiges Vermögen, sondern ein Product der individuellen Entwicklung, abhängig also von individueller Anlage, Energie und Bildungseinflüssen. Damit ist auch das Zweite, Wichtigere, gegeben, dass die Freiheit nicht ein der Menschheit angebornes Vermögen ist, welches sich in jedem Erwachsenen bei normaler Reife mit Nothwendigkeit entwickelt. Wir werden dem Neger auch bei normaler Körper- und so zu sagen Geistesreife nicht die Freiheit zuschreiben, wie dem Europäer. Die Freiheit ist ein Product der historischen Entwickelung der Menschheit. Wir sahen früher, wie der Geist nur dadurch lebendig ist, dass die Form sich nach und nach erfüllt, nach und nach den Inhalt producirt: als das Ihrige setzt, was sie von aussen aneignet. Die andere Seite ist aber, dass die Form sich ebenso aus dem Inhalt herausarbeitet, und dass sie ihre Arbeit der innerlich ideellen Centralisation und Production in dem Masse vollzieht, als sie selbst dem Inhalt gegenüber entwickelt ist. Dies Verhältniss ist so zu denken. Die Menschennatur findet in sich Inhalt, aber dieser Inhalt ist nicht ihr Eigenthum. In dem Masse, als sich der innerste Kern des Geistes, die Subjectivität, zum freien Mittelpunkt herausarbeitet, in dem Umfange hört der Inhalt auf, ein Fremdes im eignen Selbst zu sein. Dies ist der Process der Geschichte. Wenn wir sagten, die Menschennatur findet in sich Inhalt, so ist auch dieser Inhalt durch die Natur gebildet, also durch die menschliche Subjectivität, aber nicht durch die freie, in sich zur allgemeinen Form entwickelte Subjectivität;

wesshalb der Geist den eigenen Inhalt als eine sein Wesen äusserlich bestimmende Macht empfindet. Es soll damit nicht gesagt sein, dass in der Entwicklung der Menschheit jemals ein Punkt eintreten kann, wo die menschliche Freiheit so zu sagen Nichts mehr ausser sich hat. Die menschliche Entwicklung wäre damit erschöpft. Darauf, dass die menschliche Subjectivität nicht aus der Continuität ihrer Freiheit heraus den weltgeschichtlichen Fortschritt producirt, sondern aus Glaube, Genie, Instinkt, darauf beruht subjectiv die Religion. Die Religion ist der Ausdruck der ununterbrochenen sittlichen Productivität der Menschheit. Die Subjectivität kann das Geschaffene der Freiheit immer erst aneignen, nachdem es geschaffen ist. Wäre dies Verhältniss jemals geändert, läge in der Freiheit so zu sagen schon die Formel der künftigen Production, so wäre die Production auch schon so gut wie vollendet, die Endlichkeit des Menschen aufgehoben, aber auch die wahrhaft lebendige Entwicklung. Dass der Kern der ewigen Entwicklung des Geistes, welcher zugleich des Menschen eigner innerster Kern, über das Denken des erscheinenden Geistes ewig übergreift, darauf beruht die Endlichkeit des Menschengeistes, und, was die andere Seite ist, die ewige Nothwendigkeit des Glaubens an ein Absolutes, Göttliches. Und es darf keineswegs diese Nothwendigkeit als eine blos subjective angesehen werden; das Nothwendige ist das Wahre.

Wie wir gesehen haben, ist die Freiheit das stufenweise erreichte Resultat der Geschichte. Auch diese Einsicht verdanken wir Hegel. Der Bau seiner Philosophie der Geschichte ist darauf gegründet, dass die geschichtlichen Epochen den Stufen der Freiheit entsprechen. Er bezeichnet die Geschichte geradezu als den Forschritt im Bewusstsein der Freiheit. Dieses Entwickelungsgesetz der Geschichte ist mit dem wunderbarsten Scharfsinn durchgeführt. Wir sehen den Willen zuerst auf seiner niedrigsten Stufe, als eine Vielheit von Trieben, die jeder äussere Reiz bestimmt. Dieser Wille hat seine Macht ausser sich, und er weiss doch Nichts ausser sich zu achten. Alles, was er ausser sich hat, wird auch das Opfer seines rohen Vernichtungstriebes. Dies ist die Stufe des Fetischismus. Aus dieser Rohheit und Zerrüttung arbeitet sich der Wille heraus, indem er eine dauernde Macht ausser sich anerkennt,

welche sein Dasein ordnet. Dies ist zugleich der Anfang der innern Selbstbeherrschung, der Bildungskeim für den Kern der Subjectivität. Diese äussere Macht erhebt sich dann im orientalischen Geist zur umfassenden Substanz, welche alles individuelle Dasein verschlingt. Die Substanz ist die vollkommen entäusserte Subjectivität, aber zugleich der Boden der unendlichen Subjectivität. Zunächst bildet aber der Weltgeist im griechischen Volke die freie Individualität.

Die griechische freie Individualität unterscheidet sich dadurch von der orientalischen Substantialität des Geistes, dass das Innere der Individualität die das Leben bestimmende Macht ist. Diese innerliche Individualität ist nicht die Subjectivität im modernen Sinne, d. h. nicht von dem Ich durchdrungen und hervorgebracht, vielmehr noch ein Fremdes im Selbst, eine Vielheit von Kräften, welche im Selbst eine harmonische Verbindung bilden, aber nicht aus der allgemeinen Form hervorgehen. Die Abhängigkeit von der Aussenwelt aber ist aufgehoben, und die orientalische Entäusserung des Innern an dieselbe. Die innere Individualität ist das Höhere gegen die äussere Natur. Das Innere wird freilich auch an die Götterwelt entäussert. Aber die Götterwelt steht nicht in, sondern über der Natur, an der sie freilich gleich der menschlichen Individualität eine Schranke behält. Die eigenthümliche Schönheit dieser Gestalt des Geistes, sowie die Mangelhaftigkeit und der nothwendige Verfall werden dann mit ebenso grosser Begeisterung als Tiefsinnigkeit in unvergänglichen Zügen ausgeführt. Doch haben wir hier das Bild nicht weiter zu verfolgen.

Die römische Individualität bildet zur griechischen die Ergänzung. Sowie diese die concreten Kräfte der Individualität herausarbeitet, so erstere die formelle Energie, der es nicht auf die Gestaltung, sondern auf Herrschaft, Besitz, Unterwerfung, nicht auf die harmonische Vollendung des Innern und Aeussern, sondern auf den endlichen Zweck ankommt. Dieser Volksgeist bewahrt sich seine Kraft nur, so lange er eine Welt ausser sich zu unterwerfen hat. Als er sie besitzt, weiss er sie nur sinnlos zu verwüsten in dem Taumel einer excessiven Subjectivität, die für eine grosse Form vergeblich nach einem wahrhaft erfüllenden Inhalt sucht.

Das Christenthum versetzt dann die orientalische im Juden-

thum zur überweltlichen Geistigkeit gewordene Substanz in das menschliche Innere, als unendliche Freiheit zugleich und als unendliche Affirmation. Die geistige Welt, die unendliche Affirmation des Gemüths, wird aber zunächst durch den Katholicismus in ein reines Jenseits versetzt und hat als solches die diesseitige Welt als eine ungöttliche ausser sich. Es fällt nur ein Strahl aus dem Jenseits in diese Welt durch die Kirche, an welchem die Seelen der Menschen sich in das Jenseits emporheben. Die menschliche Freiheit aber ist hier als Macht der Entscheidung zwischen dem unendlichen Gegensatz zweier Welten, wie noch nicht zuvor, anerkannt. Dieser Keim der unendlichen Selbstbestimmung bleibt bestehen, wenn er auch dadurch noch so sehr zurückgedrängt wird, dass der Kampf zwischen gut und böse auf dem Boden des menschlichen Innern weniger von dem Subject als von den Vertretern der feindlichen Mächte gekämpft wird. Der Protestantismus verleiht dem Subject diese Entscheidung der Sache nach, während er sie ihm dem Namen nach noch mehr entzieht als der Katholicismus. Denn hier rettet allein der Glaube den Menschen, nicht mehr die Gnadenmittel der Kirche. Der Glaube soll allerdings nur der „aufgesperrte Seelenmund“ sein. Alles Wesentliche soll durch die göttliche Gnade geschehen. Aber diese Gnadenwirkung ist im Protestantismus ein rein innerlicher geistiger Act. Er gehört also, troz aller behaupteten Entäusserung, der Energie des Subjects, während der Katholicismus, wo die Gnade als Kirche, folglich als sichtbare irdische Macht auftritt, die Selbstentfremdung viel rettungsloser und wahrhafter durchführt.

Der Protestantismus ist die letzterreichte Stufe der Freiheit. Der menschliche Wille hat aufgehört blosser, wenn auch schöpferischer Instinkt zu sein, wie im Griechenthum, oder blosser Trieb der formellen Herrschaft und des endlichen Zweckes, wie im Römerthum. Der Wille ist vielmehr auf eine unendliche gegenständliche Geistigkeit, auf eine sittliche Wirklichkeit als absolute Totalität gerichtet, und der Boden dieser Thätigkeit ist die unendliche Innerlichkeit des Subject, welche von jeder blossen Einzelheit der Bestimmung frei ist. Man kann sagen, dass seit dem Protestantismus die Welt moralisch geworden, d. h. eben, dass die in sich allgemeine Subjectivität der Boden der sittlichen Entscheidung. Es ist aber die grosse geschichtliche Arbeit der

Epochen des Protestantismus, auf diesem Grunde den Bau einer sittlichen Welt aufzuführen. Wir stehen noch in den Anfängen, so verschiedene Wandlungen und grossartige Entwicklungen der Protestantismus auch schon aufzuweisen hat. Diese Entwicklungen liegen auf beiden Seiten, in der realen Weltgestaltung sowohl als in der fortschreitenden Vertiefung und Befreiung der Subjectivität, welche zugleich die Ausdehnung ihres inneren Reichthums ist.

Wir wenden uns jetzt zu der Art, wie der denkende Geist die Freiheit sich reflectirend zum Bewusstsein gebracht hat: ein Gegenstand, der noch einer angemessenen monographischen Bearbeitung entbehrt, obwohl er den Stoff einer interessanten culturgeschichtlichen Skizze enthält. Bei den Völkern des Alterthums, wo die freie Subjectivität noch nicht der Träger der sittlichen Welt ist, ist es natürlich, auch das theoretische Freiheitsbewusstsein so lange nicht ausgebildet zu finden, als die subjective Freiheit sich nicht aus der unmittelbaren Sittlichkeit erhebt. Daher finden sich Andeutungen dieser Lehre erst in der späteren Moralphilosophie der Chinesen und Inder, derjenigen orientalischen Völker, deren Cultur sich lange genug erhalten, um solche Früchte zu zeitigen. Es ist aber hier die Subjectivität nicht der Boden des ganzen Lebens geworden, was erst ein Product der christlichen Entwicklung ist. So lebt auch der Grieche nach dem Instinct der Individualität, welcher durch den Geist seines Volkes geleitet wird. Was aus der Individualität als Handlung und Wirkung hervorgeht, das macht sie schön oder hassenswerth. Es ist noch kein Unterschied zwischen einem innersten allgemeinen Mittelpunkt und der blos empirischen Subjectivität, deren Einfluss wir geradezu auf das Gebiet der Unfreiheit verweisen. Daher kommt das ungeheure Schuldbewusstsein der Helden der griechischen Tragödie für solche Handlungen, die wir dem Bewusstsein gar nicht zurechnen. Dieser Einheit des Willens macht bekanntlich die Sophistik ein Ende. Aus der Sophistik erhebt sich aber als ihre Widerlegung die klassische Philosophie der Griechen. Erst in ihr finden sich Andeutungen über die Willensfreiheit, während eine solche Lehre in der früheren griechischen Philosophie nicht aufkommen konnte, weder dem Bewusstsein des Volkes nach, noch der Richtung dieser Philosophie nach, welche die

Welt als natürliche Totalität, den Menschen mit eingeschlossen, zum Gegenstand hat.

Sokrates hat über die Willensfreiheit keine besondere Lehre aufgestellt, aber er scheint sie vorauszusetzen, indem er dem Subject jederzeit eine Entscheidung nach Gründen, die aus dem Gedanken genommen sind, zumuthet. Bei consequenter Ausbildung hätte aber die sokratische Lehre zum idealen Determinismus führen müssen. Nach Sokrates besteht die Tugend nur im Wissen, und in keinem Falle kann der Mensch gegen seine Einsicht handeln. Denkt man sich nun diese Einsicht systematisch entwickelt, d. h. als Idee, so ist der Determinismus gegeben. Dies ist bei Sokrates nicht der Fall, und die Freiheit bleibt insofern bestehen, als in jedem einzelnen Falle die richtige Einsicht erst erworben werden muss. Die sokratische Einsicht kommt dafür aber nicht von den endlichen und empirischen Beziehungen los.

Nichts scheint natürlicher, als die Erwartung, dass wir bei Plato, dem systematischen Vollender der sokratischen Philosopie, den ausgebildeten Determinismus antreffen. Es würde dies auch der Stellung der griechischen Philosophie im Ganzen entsprechen. Denn die griechische Philosophie enthält nicht eine Erhebung über den Inhalt des nationalen Geistes, sondern nur die Erhebung dieses Inhaltes zum Gedanken. Die griechische lebendige Individualität ist eine harmonische Gestalt, als solche unmittelbar bestimmt. Was ist natürlicher, als dass diese Individualität als Gegenstand des Begriffes die an sich bestimmte Idee zum Wesen hat? Dennoch finden wir unsere Erwartung in dieser Beziehung bei Plato nicht entsprochen, und es hat dies seinen tiefen Grund. Denn wenn die griechische Philosophie die Erhebung des nationalen Lebens in den Gedanken ist, so constatirt sie auch den Widerspruch des Lebens und der Idee. Der Geist hätte die Idee gar nicht gesucht, wäre die natürliche Harmonie des Lebens nicht im Verschwinden gewesen. Dies erscheint bei Plato als Unterschied der Materie und Idee. Der Glaube an die Harmonie des Daseins, an die geistige Macht, ist noch so gross, dass die Idee als das allein Wirkliche auftritt. Die Materie ist das Negative gegen die Idee, und hieraus ergeben sich die Erscheinungen des Lebens, worin die Idee getrübt, und aus denen die Seele sich erst zur

reinen Idee erhebt. Diese Trübung erstreckt sich bis in die menschliche Seele hinein, welche aus einem unsterblichen idealen und aus einem sterblichen, in sich wieder unterschiedenen Theile besteht. Könnte die Idee sich in der Seele unmittelbar manifestiren, d. h. wäre die Seele durch die Idee ausschlieslich bestimmt, so hätten wir den Determinismus. Nun liegt aber der sterbliche Theil der Seele mit dem unsterblichen in Streit, und dies erfordert eine Allgemeinheit, welche über beide Seiten übergreift. Plato kennt aber diese Allgemeinheit nicht. Zur Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem unsterblichen und sterblichen Theil der Seele schiebt er einen dritten Seelentheil zwischen beide — den ϑυμός — sterblicher Natur, aber durch seine Anlage bestimmt, im Dienste der Vernunft die Begierde zu beherrschen. Von dem Grade der Energie des ϑυμός, welcher nur eine Naturgabe sein kann, scheint nach platonischer Lehre die geistige Entwicklung des Menschen abhängen zu müssen. Freilich denkt Plato bei den beiden sterblichen Theilen der Seele zunächst nur an die praktische Geistesthätigkeit. Wovon hängt es ab, ob die Idee, durch die Sinnlichkeit verdunkelt, dem Geist theoretisch aufgeht? Den theoretischen Aufgang der Idee lässt Plato durch den Eros vermitteln, den unmittelbaren Trieb der Wahrheit, also wieder durch eine Naturgabe. Der ideale Determinismus scheint demnach für das irdische Leben der Seele durch den materiellen begrenzt zu sein. In der platonischen Lehrentwicklung ist hier jedoch eine Lücke. Denn Plato muss die Freiheit, die er nicht nachgewiesen, voraussetzen. Wie kann sonst die Rede davon sein, dass die Seele sich ihr Schicksal selbst bereitet, theils im Präexistenzzustande, theils auf Erden? An solchen Stellen, wo von der gewöhnlichen Behandlung des praktischen Lebens die Rede ist, unterwirft Plato den Willen, wie Sokrates, ganz der reflectirenden Einsicht und steht demnach ebenso in der Mitte zwischen Determinismus und Indeterminismus. Es kommt dies daher, weil das gewöhnliche Leben die Sphäre ist, welche nicht rein durch die Idee bestimmt wird. Aus dem Allem geht hervor, dass Plato eine consequente Ansicht über die Freiheit sich nicht gebildet hat. Es ist von Interesse, sich klar zu machen, wie dies nicht eine zufällige Lücke der Lehrentwicklung, sondern nach dem Charakter der platonischen

Lehre eine Unmöglichkeit. Plato kann nicht consequenter Determinist sein. Denn nach dem geistigen Charakter seiner Lehre müsste der Determinismus als die vollständige Bestimmtheit des Lebens durch die Idee sich zeigen. Dies verhindert aber der aus dem Eindruck des Wirklichen mit Nothwendigkeit hervorgehende Uuterschied zwischen Erscheinung und Idee. Ebenso wenig kann Plato bei seinem Idealismus die Bethätigung der Idee in der Seele blos durch den Zufall der Materie beschränkt sein lassen. Der Dualismus erfordert demnach zu seiner Lösung, dass der Wille über den Gegensätzen stehe. Diesen Punkt aber zu erfassen und consequent auszubilden, ist Plato durch den Charakter seines Idealismus verhindert. Denn das Ich müsste die Form sein, welche die Idee erzeugt, so dass die Erscheinung Nichts wäre als das unvollkommene Moment der Entwicklung. Dies wäre die Höhe der modernen Speculation. Bei Plato ist aber die Idee das Product der unmittelbaren künstlerischen Anschauung, dem Geist von Ewigkeit als fertig immanent. Dies führt zum unvermittelten Dualismus.

Das Verhältniss des Aristoteles zur Freiheitslehre ist ein ganz ähnliches. Er setzt sie allerdings nicht blos voraus, sondern schreibt sie als ein Vermögen der Entscheidung zwischen Entgegengesetzten dem Menschen ausdrücklich zu. Allein harmonisch eingefügt ist diese Lehre dem Aristotelischem System so wenig, wie bei Plato. Es ist derselbe Dualismus, welcher zu derselben Forderung führt, deren Consequenz aber, welche die Aufhebung des Dualismus wäre, ebenso unerfüllt bleibt. Der *νοῦς ποιητικός*, die ewig vollendete Vernunft, erscheint in der menschlichen Natur nach Aristoteles allerdings nur als Anlage, als *νοῦς παθητικός*. Diese Anlage aber ist nicht das immanente Erzeugen ihres Inhaltes, sondern nur ein Auffinden des Fertigen und auf dem praktischen Gebiet ist das Begehrungsvermögen — *ὄρεξις* — gleich empfänglich für Vernunft und Sinnlichkeit. Auch der Grund dieser Mangelhaftigkeit ist bei Aristoteles ganz der nämliche, wie bei Plato.

Die menschliche Freiheit wird zum erstenmal von den Stoikern aus systematischer Reflexion bestritten. Hier bildet das Weltleben eine unmittelbare Einheit, von Einer Seele zusammengehalten. So kann allerdings von Selbstständigkeit

des Einzelnen nicht die Rede sein. Doch sind die Stoiker bereits so weit fortgegangen, nicht blos die Bestimmtheit des Einzelnen durch das Ganze, sondern auch die Selbstthätigkeit des Einzelnen in seiner Bestimmtheit anzuerkennen. Es wird dies erleichtert, weil den Stoikern die Welt als eine Totalität von Naturzwecken erscheint; was freilich sehr oberflächlich durchgeführt ist, aber doch möglich macht. das Einzelne als Zweck in sich zu fassen. Die Freiheit als innere Allgemeinheit der Subjectivität bleibt dadurch nicht minder ausgeschlossen. Doch stimmt es schlecht mit der stoischen Lehre, dass das menschliche Subject, anstatt mit der Welt in natürlicher Harmonie sich zu befinden, durch Empfindung und Leidenschaft mit sich selbst sowohl als mit der Welt in starken Widerspruch versetzt wird. Um die Einheit herzustellen, fordern die Stoiker die Apathie, die Affectlosigkeit, welche doch nur ein Resultat der Freiheit, d. h. des von der unmittelbaren Bestimmtheit losgelösten Willen seins kann.

Wenn Epicur den Stoikern gegenüber die Freiheit des Willens festhält, so ist dies nur ein Schein. Der Wille hängt bei Epicur von der unmittelbaren Vorstellung ab, welche ihrerseits wesentlich durch die Eindrücke von aussen bestimmt ist. Der Wille wird so ebenfalls von dem äusseren Zufall abhängig. Denn es ist weder von einer inneren Verarbeitung der Vorstellungen, noch von einem Zusammenhange der äusseren Einwirkungen durch ein Weltgesetz die Rede. Die griechische Philosophie ist in ihrem Verfall die völlige Entgeistigung, die Auflösung des Kosmos. Allerdings macht diese Philosophie, nachdem sie durch die äusserste Entleerung des Subjects im Skepticismus hindurchgegangen, den Versuch, an den Ideen ihrer grössten Denker sich noch einmal aufzurichten. Dies ist der Neuplatonismus. Mit ihm kehrt der Dualismus wieder, mit ihm auch die Aufstellung der Freiheitslehre. Allein auch der Mangel bleibt derselbe. Erst im Christenthum gewinnt die Subjectivität die innere Unendlichkeit, welche der Boden der concreten Freiheit ist.

Das Christenthum fordert von dem Menschen die Entscheidung zwischen dem unendlichen Gegensatz des Göttlichen und Irdischen. Es muss ihm also nothwendig die Freiheit dieser Entscheidung zuschreiben. Auch ist es ja mit einer einmaligen

Entscheidung nicht abgethan. Das Verharren im Glauben ist zwar dem innersten Wesen des Menschen entsprechend und beseligend, aber doch eine immer zu erneuende Energie. Der Gegensatz, in welchen das Christenthum den Geist stellt, enthält eine ganz andere Tiefe der Negativität, als der platonische. Es ist nicht der Aufgang einer Welt harmonisch begrenzter Formen der geistigen Anschauung, welcher sich triebartig im Menschen vollzieht, sondern das Christenthum fordert die unendliche Erhebung über alles Irdische, das Zerbrechen aller, auch der gereinigten Form des Irdischen. Als die einzige Realität ist nur die unendliche Form des Gemüths zurückgeblieben, welche im Göttlichen den unendlichen Gegenstand sucht, den sie umfangen soll. So ist es klar, dass das Christenthum sich vor Allem an den Willen wendet, dass der Wille hier unendliche Bedeutung erlangt. Mit andern Worten: das Christenthum ist die Religion des sittlichen Geistes. Nun geht allerdings für die menschliche Subjectivität dieser Punkt der freien Entscheidung zwischen den Gegensätzen im Laufe der naturnothwendigen Entwicklung des Christenthums innerhalb einer langen Periode beinahe verloren. Die spätere Entwicklung aber zieht diesen nicht ganz unterdrückten Keim nicht nur wieder hervor, sie vindicirt auch dem Subject den Inhalt selbst als Eigenthum.

Christus selbst hatte sich unmittelbar an den Glauben, an die Energie des einzelnen Menschen gewendet. In Folge einer geistigen Nothwendigkeit, die wir hier nicht zu erörtern haben, wird schon bei dem Apostel Paulus aus dem Glauben, der die sittliche Befreiung vollbringt, der Glaube an die vollbrachte Befreiung. Jemehr sich im Laufe der Lehrentwicklung das Bild des himmlischen Reiches ausbildet, und jemehr das himm-Reich an der Kirche ein irdisches Abbild gewinnt, desto mehr wird die sittliche Befreiung ein Product nur der jenseitigen Macht und der Subjectivität, als unheilbar dem Irdischen verfallen, aller Antheil abgesprochen. Doch vollzieht sich dieser Process der Lehrentwicklung nicht ohne Kampf, und es ist der berühmte Streit des Pelagianismus und Augustinismus, in welchem dieser Kampf historisch wird. Der Augustinismus dringt mit dem völligen Ausschluss der menschlichen Freiheit nicht so weit durch, dass dieses Dogma die praktische Herrschaft

in der Kirche erlangt. Die Kirche nimmt vielmehr in ihr Lehrsystem eine Vermittlung, den sogenannten Semipelagianismus auf.

So gering der Antheil der menschlichen Freiheit im wirklichen Subject an dem Schicksal des Geistes darnach auch sich stellt, so behält die kirchliche Philosophie der Scholastik doch ein bedeutendes Interesse, den Begriff der Freiheit für ihr Denken klar zu machen. Einmal nämlich hatte doch Adam die Freiheit besessen, die der gegenwärtigen Menschheit in Folge von Adams Fall entzogen war. Wie war also die Beschaffenheit des Willens in Adam zu denken? Der Theorie, welche Adam die Freiheit zusprach, tritt freilich die äusserste Consequenz der Prädestinationslehre, der Supralapsarismus, entgegen. Darnach ist auch Adam's Fall in Folge göttlicher Vorherbestimmung erfolgt. Allein diese Lehre ist nie zu einer allgemeinen Geltung gelangt. Wäre aber auch der Scholastik das Problem der menschlichen Freiheit durch die Prädestinationslehre ganz entrückt worden, den Freiheitsbegriff zu denken, blieb dennoch ihre Aufgabe, denn sie bedurfte dieses Begriffes, um den Willen Gottes, der unendlichen überweltlichen Subjectivität zu erfassen.

Pelagius hatte dem Augustin gegenüber einen rein indifferentistischen Freiheitsbegriff aufgestellt, wonach es dem Willen jederzeit möglich sein sollte, in entgegengesetzte Entscheidungen überzugehen. Um diese Theorie zu stützen, ward sehr früh die Vorstellung vom Aequilibrium herbeigezogen, und der Wille als die neutrale Mitte zwischen den sich die Wage haltenden Reizen der Natur genommen. Die Schwierigkeiten dieser Theorie sind aber auch sehr früh bemerkt worden. Es ist nicht zu begreifen, wie der an sich bestimmungslose Wille überhaupt zu einem Inhalt kommt, als durch den blossen Zufall. Augustin griff diesen Willen besonders von der Seite seines Werthes an, mehr als wegen der logischen Schwierigkeit. Er fand mit Recht, dass ein solcher Wille gering zn schätzen sei, und setzte das wahre Wesen des Willens in die Entschiedenheit für das Gute oder Böse. Die Vorstellung vom Aequilibrium ward allerliebst verspottet in dem Einfall des Scholastikers Buridan von dem Esel, der zwischen zwei ganz gleichen Bündeln Heu nothwendig verhungert. Wegen dieser Schwierigkeit setzt der

indifferentistische Freiheitsbegriff gewöhnlich die Freiheit nur in die Unabhängigkeit von den Naturtrieben. Den Inhalt soll der Wille durch die Vernunft gewinnen. Es wird aber übersehen, dass dies entweder zum Determinismus der Vernunft führt, oder dass das Räthsel bleibt, warum der Wille, zwischen Vernunft und Sinnlichkeit gestellt, sich so oder so entscheidet. Augustin der den indifferentistischen Freiheitsbegriff so gering schätzte, wusste doch nicht anders, als diese Freiheit Adam vor dem Falle zu lassen.

Das Problem wurde tiefer erfasst, wo die Scholastik auf das Verhältniss der göttlichen Allmacht zu der göttlichen Weisheit kam. Das Dilemma war, ob Gott als der absolute Wille über den Gesetzen der göttlichen Weisheit stehe, d. h. ob der Wille einem andern Inhalt die Absolutheit hätte verleihen können, oder ob der Wille durch die Weisheit, als den ewigen Inhalt des göttlichen Wesens, bestimmt sei. Der Gegensatz findet seine bekannten grossen Vertreter in Thomas von Aquino einerseits und Duns Scotus andererseits. Es ist die grösste Thorheit und Oberflächlichkeit, über solche Fragen der Scholastik als über müssige Grübeleien zu spotten. Die Frage, um die es sich hier handelt, ist mit den theologischen Vorstellungen von Allmacht und Weisheit, die man meint verächtlich behandeln zu können, nicht abgethan. Es handelt sich um die innerste Natur des Geistes, ob der Geist einen ewig fertigen Inhalt zum Wesen hat, oder ob der Geist den Inhalt erzeugt. Das Erstere ist der platonisch-aristotelische Standpunkt. Die letztere Frage hat von dem Christenthum nothwendig aufgeworfen werden müssen, und es ist das Verdienst der Scholastik, dies zu thun: das Dilemma aufzustellen, wenn sie es auch nicht hat lösen können. Der Gegensatz dieser Ansichten dauert bis in das 17. Jahrhundert fort und zieht sich durch die neuere Zeit in etwas anderer Gestalt hindurch. Die thomistische Ansicht bildet den Uebergang zu dem intellectuellen Determinismus des 17. und 18. Jahrhunderts. Die scotistische Wendung, dass der Wille dem Inhalt die Beziehung auf das Subject erst gibt, findet noch in der zweiten Hälfte des 17. Jahrhunderts einen Vertheidiger an dem schottischen Bischof King, welcher sich dem intellectuellen Determinismus seiner Zeit widersetzt. Seine Ansicht, welche er in der Schrift *de origine mali* niedergelegt

hat, ist scharfsinnig genug. Innerhalb gewisser Schranken, mit Ausnahme nämlich der Handlungen, welche uns schädlich sind, und welche über unsere Kräfte gehen, ist die formelle Befriedigung und Selbstaffirmation des Willens die Bestimmung der Freiheit. Dieser Gedanke zeigt ebensowohl von einem lebhaften Gefühl für die Würde des Menschen, als von dem Unabhängigkeitssinn des Engländers, so wenig er die ganze Wahrheit enthält, und Bayle's, wie seines Nachtreters Feuerbach Polemik gegen King ist sehr einseitig und oberflächlich. Eine ähnliche Freiheit schreibt King Gott zu, auch hier mit einer ihm (King) vom Instinkt eingegebenen Beschränkung, welche Schranke natürlich eine andere ist, als die des menschlichen Willens. Nämlich Gott ist zwar frei in der Wahl der Objecte, welche sein Wille in das Leben ruft. Aber die Objecte des göttlichen Willens sind jedes eine in sich gesetzmässig zusammenhängende Welt. „*Deum uno intuitu omnia quae cum electo connexionem habent, sub conspectu habere atque uno actu omnia ea velle aut nolle*“. King zeigt sich hier verwandt mit Leibnitz, obwohl Leibnitz Determinist ist.

Cartesius, der Urheber der neueren Philosophie, behauptete die Willensfreiheit, gestützt auf das unmittelbare Gefühl des Menschen. Die neuere Philosophie ist wesentlich Philosophie der objectiven Verstandesconsequenz. Als solche fand sie ihren Vertreter in Spinoza. Er leugnete, consequenter als Cartesius, die Freiheit. Bei Cartesius konnte ein deutlicher Begriff und eine deutliche Empfindung noch zusammenfallen. Aber Spinoza geht auf den absoluten Zusammenhang. Bei ihm ist Nichts Begriff oder, wie er es nennt, adäquate Idee, als was aus der Totalität folgt, und da es kein Princip der Einheit gibt, als die Verstandesidentität, so besteht der Zusammenhang nur im Causalnexus, in der Bedingtheit des Einzelnen durch Einzelnes, welche in der absoluten Ursache endigt. Daher ist Cartesius bei der Betrachtung des Einzelnen oft natürlicher, geistvoller; Spinoza grossartiger durch den erhabenen Eindruck seines ganzen Systems. Dabei ist in Spinoza's Lehre eine gewisse Selbstständigkeit des Einzelnen nicht ausgeschlossen, obwohl aus der Idee des Ganzen nicht abgeleitet. Ein Einzelnes ist durch alles Uebrige bestimmt, aber zugleich in seiner Bestimmtheit selbstthätig. Das ist an sich ein sehr richtiger Gedanke. Aber

bei Spinoza ist die bestimmte oder begrenzte Selbstthätigkeit des Einzelnen ein Sprung von der unmittelbaren Causalität der absoluten Ursache oder der Substanz.

Das 17. und 18. Jahrhundert bezeichnet überhaupt die Reaction des Verstandes und der endlichen Zwecke gegen die auf das Unendliche gerichteten Mächte der Phantasie und des Gemüths, welche das Mittelalter beherrscht hatten. Wo nur der von dem Endlichen bedingte Verstand herrscht, da gibt es keine Freiheit. So wird die Freiheitslehre bestritten fast von allen Seiten, von dem Idealismus eines Leibnitz sowohl, als von Bayle, von den englischen Empiristen, von den französischen Materialisten. Sie wird vertheidigt fast nur noch von den untergehenden Resten der kirchlichen Scholastik.

Nach Leibnitz ist der individuelle Geist Monade, selbstständiges Princip, aber zugleich an sich bestimmt. Die Formel, in welcher sich der ideelle Determinismus der damaligen Zeit ausdrückt, lautet, dass der Wille unterworfen sei der letzten Entscheidung des praktischen Verstandes. Man nimmt eben an, dass der Wille der bestimmten praktischen Einsicht nicht zuwider handeln könne. Aber schon Aristoteles bemerkte gegen Sokrates, der die Tugend in das Wissen setzte, dass er die Leidenschaft übersehen habe. In der That, wenn der Intelligenz das Unendliche abhanden gekommen ist, flüchtet es sich in das Gefühl. Von dem Gefühl ausgehend, hat später der deutsche Idealismus die Verstandesherrschaft gestürzt. Leibnitz sucht eine Vermittelung zwischen dem Indeterminismus und dem directen intellectuellen Determinismus, welche ihm indess nur unvollständig gelingt. Der intellectuelle Determinismus schlägt nämlich leicht in einen äusserlichen Determinismus um, insofern der Verstand, dessen letzter Entscheidung der Wille unterworfen ist, sich in äusserlichen Verhältnissen bewegt. Durch die Grundanschauung der Leibnitz'schen Philosophie, wornach die Monade das Princip ihrer Vorstellungen ist, ist nun allerdings der äusserliche Determinismus abgeschnitten, aber doch nur in der Voraussetzung, nicht in der Ausführung. Wahrhaft aufgehoben wäre der äusserliche Determinismus nur, wenn der Inhalt der Monade wirklich als ihre systematische Selbstproduction aufgezeigt würde. Da Leibnitz diese Ausführung nicht gibt, so rettet er die Spontaneität der Monade noch auf einem an-

dern Wege. Er lehrt nämlich, dass der Verstand den Willen nur determinire, wenn er mit der Neigung oder dem Instinct zusammenfalle. Das eigentlich Determinirende ist also der Instinkt. Bei dem Instinct leuchtet es der unmittelbaren Beobachtung mehr ein, als bei dem objectiveren Verstand, dass er der Spontaneität des Individuums angehört. Nach Leibnitz ist aber der Verstand selbst nur die höchste Stufe des Instinctes, die bewusste Vorstellung im Unterschied von der unbewussten. Daher rettet Leibnitz den Willen vor dem äusserlichen Determinismus, indem er eine Uebereinstimmung der inneren Natur des Willens mit dem äusseren Object fordert. Eine ähnliche Freiheit, d. h. eine Determination durch innere Neigung, vindicirt Leibnitz Gott. Der Wille Gottes ist nicht blos die directe Verwirklichung des göttlichen Verstandes. Dann wäre das Wesen Gottes, wie bei Spinoza, nur metaphysische Nothwendigkeit. Gott wählt vielmehr aus Neigung unter den vielen metaphysisch möglichen Welten die beste, nach dem *principe de la convenance.* D. h. mit andern Worten: was in Gott als Verstand ist, wird in ihm als Instinct noch einmal gesetzt, damit die geometrische Nothwendigkeit Spinoza's aus dem Wesen Gottes verschwinde und eine Art natürliche Lebendigkeit und Bewegung hineinkomme. Julius Müller hat sich an dieser Auskunft Leibnitz's sehr erfreut. Die geometrisch-metaphysische Nothwendigkeit in Spinoza's Gottesanschauung beruht auf dem Princip der Verstandesidentität. Sofern diese Identität zu Bestimmungen fortgeht, in denen sie sich erhält, sind diese ihr äusserlich. Ein solcher Gottesbegriff kann nur durch das Princip der immanenten Selbstbestimmung und Selbstunterscheidung des Geistes aufgehoben werden. Durch dieses Princip wird die Aeusserlichkeit des Unterschieds aufgehoben. Aber andererseits wird es auch mit dem Unterschied Ernst. Daher tritt allerdings hier der denkenden Subjectivität die empfindende, dem Geist die Natur als ein Anderes, auch dem Inhalt nach, gegenüber, d. h. Sinnlichkeit und Geist sind nicht die Verdoppelung Eines Inhaltes, als dunkle und als sich durchsichtige Vorstellung, sondern die Sinnlichkeit ist die Selbstbesonderung der Allgemeinheit, und der Geist ist erst, indem er den Inhalt der Sinnlichkeit in sich aufnimmt und beherrscht, concreter Geist. Was Müller an dem Leibnitz'schen *principe de la con-*

venance erfreut, ist die Abwesenheit der Nothwendigkeit, obwohl im Grunde die Neigung nicht weniger determinirend ist, als die fremde Nothwendigkeit, und nicht viel mehr als der Formunterschied des Innern und Aeussern stattfindet. Der einzige weitere Unterschied, welchen Leibnitz andeutet, ist, dass die Neigung mehrere affirmative Beziehungen, d. h. ihres gleichen neben sich hat oder in sich fasst, und dass also die Wahl nach *convenance* ein rein positives Moment enthalten wird. Dennoch gibt Leibnitz eine formelle Positivität nicht zu. Der Schein einer rein positiven Wahl soll nur entstehen, weil das für die Neigung ausschlaggebende Motiv eine unbekannte Determination ist. Bei Leibnitz kommen wir also aus dem Mechanismus der inneren Nothwendigkeit nicht heraus. Denn jede Determination ist wieder determinirt. Wir für uns aber können jene beiden Seiten vereinigen, die formelle Positivität und die innere Determination. Diese Seiten sind im Willen überall da vereinigt, wo der Wille nicht aus einem in sich abgeschlossenen Gedanken handelt, sondern den denkenden Abschluss unterbricht und irgend eine zufällige Determination eintreten lässt. Diese Positivität des Willens kommt im praktischen Handeln sehr oft vor, wo es wichtiger ist, dass überhaupt gehandelt werde, um vorwärts zu kommen, als dass aus der vollkommenen Theorie gehandelt werde, welches Letztere in Bezug auf das Detail der Ausführung ohnedies eine Unmöglichkeit ist. Vergl. unten über den Unterschied von Theorie und Praxis. Der in dem angegebenen Sinn positiv handelnde Wille empfindet sich möglicherweise oft vorzugsweise als formelle Energie, da das Moment der Determination hier das untergeordnete ist. Aus dieser Erscheinung des empirischen Lebens schreibt es sich her, dass der Wille von Vielen als ein Ganzes für sich vom Denken getrennt und über dasselbe gestellt wird, dass ihm allein die Freiheit beigemessen wird. Als ob im Denken die Allgemeinheit minder thätig wäre und ihre Selbstbestimmung nicht wahrer, als in diesem formellen Willen, und darum echte Freiheit!

In der deutschen sogenannten Popularphilosophie erscheint nach Leibnitz der durch seine Zwecke bestimmte Verstand von der Sinnlichkeit äusserlich beschränkt, d. h. nur verdunkelt, nur gehemmt, nicht so, dass in der Sinnlichkeit eine eigene Macht des Willens sei.

Im französischen Materialismus erscheint der Determinismus noch crasser und theilweise im Dienst einer cynischen Tendenz. Das *Système de la nature* löst den Geist in die Allgemeinheit des Naturlebens auf. Andere Schriftsteller dieser Richtung wie La Mettrie und Helvetius, begnügen sich, ohne die Anschauung der Natur als lebendigen Ganzen, den Menschen lediglich vom Instinct, der nur das Endliche und Sinnliche zum Inhalt hat, abhängig sein zu lassen. Allen diesen Richtungen gegenüber stand in Deutschland als der eifrigste Vertheidiger der Freiheit auf Friedrich Heinrich Jacobi. Der ganze Zug seines Geistes ist die Empörung gegen den herrschenden Verstandesmechanismus. Er weiss ihm aber nur den Instinct, nicht den Begriff des Unendlichen entgegenzusetzen. Er wehrt sich sogar, als dieser Begriff durch Kant der Philosophie wiedergewonnen wird. Freilich keineswegs ohne alles Recht, sofern das Unendliche zwar zum inneren Wesen des Geistes bei Kant geworden ist, aber zugleich die lebendige Wirklichkeit ausser sich hat. Es ist bei Jacobi zum erstenmal wieder die Ahnung der lebendigen Totalität und des lebendigen Geistes. Er will so von keiner Bedingtheit des Geistes Etwas wissen. Der göttliche Geist ist ihm unmittelbar schöpferische Freiheit und der menschliche Geist sein Ebenbild. Mit dem Allem gelangt er aber nur zur Beschreibung, Behauptung und allgemeinen Vorstellung, nie zur wahrhaften und bestimmten Erkenntniss. Zu dieser ist vielmehr der erste Schritt die kantische Einseitigkeit.

Kant vindicirt dem Geiste die innere Unendlichkeit in der theoretischen wie in der praktischen Richtung. Das Unbedingte ist die Idee der Vernunft und die unendliche Selbstbestimmung die Idee des Willens. Allein das Suchen des Unbedingten bleibt für die theoretische Vernunft eine nie zu erreichende Aufgabe und ist eigentlich nur die Negation der Unendlichkeit in der Erscheinung. Ebenso ist die unendliche Selbstbestimmung des Willens etwas Negatives, die blosse Gleichgültigkeit gegen den bestimmten Inhalt, so dass es bei allem Handeln, um sittlich zu sein, nur darauf ankommt, dass der Wille die Reinheit seiner unendlichen Form wahre, aber der Inhalt nie Bestimmungsgrund sei. Auf diese Weise ist der Inhalt nie aus dem wahren Wesen des Willens gesetzt. Bemerkenswerth ist

die Consequenz dieses Dualismus. So wie die theoretische Vernunft den empirischen Inhalt ausser sich hat, ihn also nicht innerlich organisirt und damit, indem sie die Fremdheit aufhebt, ihn wahrhaft aus sich hervorbringt, gerade so verhält es sich mit der praktischen Vernunft. Aber der Dualismus gestaltet sich auf dem ethischen Gebiet noch viel schreiender. Der Gegensatz ist nämlich hier zwischen dem Willen oder der praktischen Vernunft als Form einerseits und der empirischen Individualität andererseits. Kant lehrt nun, dass der empirische Charakter in sich eine zusammenhängende Totalität sei, nur dass wir das Princip des Zusammenhanges nicht kennen, weil der Charakter der Vernunft fremd sei. Gleichwohl soll der empirische Charakter durch die Vernunft in einem intelligiblen Acte, d. h. in einem Acte, der ausser Zeit und ausser Bewusstsein fällt, gesetzt sein und fortdauernd gesetzt werden. Die Vernunft ist auf sich selbst unfassbare Weise jenes Princip der unerkannten Einheit des Charakters. Gleichwohl aber, obschon Kant hier, gewissermassen wider Willen, die an sich seiende Einheit der Form und des Inhalts aufstellt, gleichwohl soll die wirkliche Vernunft sich nicht in dem Charakter realisiren. Denn das kantische Sittengesetz beruht nicht auf der positiven Einigung der Individualität und des Willens, sondern auf der negativ gefassten Autonomie des Willens gegen die Individualität. So gibt es im Reich des praktischen Geistes zwei Sphären, eine Sphäre der Freiheit, die aber eine blos formelle Bewegung hat, die Actualität des Willens als Form, und eine Sphäre der Nothwendigkeit, der concrete Charakter, der aber dadurch, dass ihm die Beziehung auf den innersten Mittelpunkt der Freiheit genommen ist, zur entseelten Aeusserlichkeit herabsinkt. Gewiss hat die kantische Philosophie um den Aufschwung des ethischen Geistes grosse Verdienste. Aber gerade an diesem Punkte zeigt sich unabweisbar der unerträgliche Mangel dieser Ethik, und wie unsäglich verkehrt das Gerede ist, als sei die hegel'sche Philosophie in Bezug auf die Ethik ein Rückschritt.

Die fichte'sche Philosophie hebt die Einheit und die Freiheit des Geistes weit entschiedener hervor, als die kantische Lehre. Bekanntlich leitet Fichte aus dem ursprünglichen Act des sich selbst setzenden Ich allen Inhalt des Geistes ab. So

auch die empirische Individualität. Diese ist nur ein Resultat der Selbstbeschränkung des Ich. Dennoch ist der kantische Dualismus bei Fichte nicht in der letzten Wurzel aufgehoben. Denn die Beschränkung des Ich, aus welcher erst das Concrete entsteht, bleibt eben für das Ich nur Schranke. Das Concrete ist nicht der lebendige Organismus, worin die Unendlichkeit des Ich positiv ausgedrückt ist. Die Schranke ist nur, damit das Ich beständig über dieselbe hinausgehe, ist also nur das negativ behandelte Mittel für die ewig lebendige Actualität des Ich. So tritt also der Dualismus zwischen dem Unendlichen und Endlichen, welcher bei Kant zusammenfällt mit dem Gegensatz des Geistigen und Sinnlichen, bei Fichte in derselben Form hervor.

Bekanntlich hebt die schelling'sche Weltanschauung diesen Gegensatz in ihrer Lehre von der Identität der Natur und des Geistes auf. Aber sie hebt auch den eigenthümlichen Unterschied des Geistes auf. Somit scheint für die Freiheit hier keine Stelle. Als Schelling seine berühmte Abhandlung über die Freiheit schreibt, setzt er zugleich das erste Mal den Fuss hinaus über seine bisherige auf das Diesseits als die einzige Totalität gerichtete Philosophie. Er weiss nun der Freiheit keine andere Stelle zu finden, als den jenseitigen Präexistenzzustand, in welchem die individuellen Geister durch eine freie That sich die irdische Bestimmtheit und Corporisation gegeben haben sollen. Schelling geräth, wie er die unmittelbare Einheit des Geistes und der Natur verlässt, sogleich wieder in den Dualismus, d. h. in den unvermittelten Gegensatz, und zwar in eine Weise des Dualismus, welche wesentlich ein Rückschritt gegen Kant und Fichte ist, nämlich in die phantastische Vorstellung zweier entgegengesetzter, aber concreter Welten. Bei Kant und Fichte ist die Unendlichkeit das Innerste der lebendigen Subjectivität, und der Dualismus besteht nur darin, dass sie entfernt bleibt. Bei Schelling soll das Unendliche nun wieder blos im phantastischen Jenseits zu Hause sein. Vergl. die Bemerkung über denselben Punkt unter 5.

So entschieden die Freiheit des Geistes von Kant und Fichte aufgestellt wird, so ist doch die Flachheit des gewöhnlichen Indeterminismus durchbrochen. Der Geist ist nur zwischen das Zweifache gestellt, zwischen seine unendliche Selbst-

bestimmung und zwischen seine Passivität d. h. die Unfreiheit. Verhält der Geist sich einmal unfrei, so hat alsdann die empirische Causalität ihren Lauf. Von einer Unendlichkeit des Wählens, wobei der Wille aus der Bestimmtheit jederzeit sogleich in seine Freiheit zurückträte, ist also hier nicht die Rede, sondern die Wahl ist zwischen Freiheit und principieller Unfreiheit. Dies ist einerseits ein Mangel, sofern die Selbstbestimmung des Geistes nur das Negative gegen die Bestimmtheit überhaupt ist. Andererseits wird die Flachheit des Indeterminismus dadurch vermieden, wornach der Geist Nichts als die leere Möglichkeit ist, von der nicht zu begreifen, wie sie überhaupt zum Inhalt kommt. Der Tadel des gewöhnlichen Indeterminismus trifft allerdings die schelling'sche Freiheit im Präexistenzzustande. Wenn aber Kant lehrt, dass jeder dem Willen fremde Inhalt, der den Willen bestimmt, eine Heteronomie begründe, und dass dies die Sünde sei, so sollte man nicht fragen, wie der Wille zu einem fremden Inhalt komme. Denn die Heteronomie kann nicht eine positiv verkehrte That des Willens, sondern nur eine Folge seiner Passivität sein. In der kantischen Schrift „die Religion innerhalb der Gränzen der blossen Vernunft“ erscheint freilich die Heteronomie als Folge einer nicht weiter zu erklärenden Willkürregel, so dass man allerdings fragen kann, wie der an sich bestimmungslose Geist zur Unterwerfung unter das Sinnliche komme. Diese inconsequente Haltung der kantischen Lehre ist die nothwendige Folge des Dualismus. Eigentlich ist nicht zu begreifen, wie transscendentale Freiheit oder der Wille und das sinnlich bestimmte Gemüth in einem Subject verbunden sein können. Da sie es einmal thatsächlich sind, und da sogar die transscendentale Freiheit von der Sinnlichkeit befleckt wird — was ein Widerspruch gegen die dualistische Grundvoraussetzung ist, aber um der Einheit des Subjects willen zugegeben werden muss — und da andererseits der transscendentalen Freiheit vom Sinnlichen nicht Gewalt angethan werden kann, so bleibt nur die freiwillige Unterwerfung unter das Sinnliche übrig, welche freilich aus dem Begriff der Freiheit unerklärlich ist. Kant fasst die transscendentale Freiheit um des zu weitgetriebenen Unterschiedes vom Sinnlichen willen blos als ruhenden Zustand. Wäre in ihr der Unterschied des Ansich und Fürsich, wenn auch nur als for-

meller oder Gradunterschied, so könnte man das Uebergewicht des Sinnlichen aus ihrer Passivität oder verminderten Thätigkeit ableiten. Diese Erklärung lässt Kant liegen, weil ihm dadurch die transscendentale Freiheit selbst dem Sinnlichen zu ähnlich wird und weil damit eine ursprüngliche Relation zum Sinnlichen gesetzt wäre, der erste Schritt zur Aufhebung des Dualismus. So muss er annehmen, dass die Unterwerfung der Freiheit unter das Sinnliche nicht die Folge eines geringern Entwicklungsgrades, sondern auf unbegreifliche Weise die That der actuellen Freiheit ist. Was Kant als Sittlichkeit verlangt, ist, dass der Wille in der zum Handeln unumgänglichen Bestimmtheit doch nur bei sich selbst, d. h. gegen die Bestimmtheit als solche gleichgültig bleibe: mit andern Worten, die Sittlichkeit ist die beständige Actualität des Willens als Selbstbeziehung der unendlichen Form. Hier wird Kant also doch dahin geführt, in der Freiheit einen Unterschied des Ansich und Fürsich und damit eine Entwickelung zuzulassen. Ohne diese Zulassung hätte auch der kategorische Imperativ keinen Sinn. Sobald die transscendentale Freiheit im lebendigen Subject ist, tritt sie auch in die Bedingungen der Zeitlichkeit und wird der Sinnlichkeit gleichartig. Damit ist aber bei Kant nicht in Einklang gesetzt, dass er die transscendentale Freiheit dem Begriff nach als zeitlos festhält.

In Fichte's consequenterer Lehre wird das Böse in die Trägheit des Willens gesetzt, und das Sittliche ist nichts als die unendliche Thätigkeit des Ich, welche die Bestimmtheit nur setzt, um über sie hinauszugehen. Die Trägheit wird freilich von Fichte in den Widerstand der beschränkten sinnlichen Triebe gesetzt, welche nicht zur unendlichen Thätigkeit fortgehen wollen. Sie ist nicht unmittelbar die Passivität des reinen Ich oder des Willens, sondern die Passivität des endlichen Ich. Damit ist aber nicht der alte oberflächliche Dualismus zwischen Sinnlichkeit und Geist wiederholt. Denn das sinnliche Ich ist seinerseits nur Product der Selbstbeschränkung des reinen Ich. So kommt die Trägheit im letzten Grunde wieder dem Willen zu, obwohl man sagen muss, dass Fichte in der Ausführung der Sittenlehre diesen Grundgedanken zurücktreten lässt. Ueberhaupt ist zu bemerken, dass Kant und Fichte, indem sie die Freiheit als Energie, als thätige Selbstbeziehung

der Form fassen, einerseits den gewöhnlichen Indeterminismus aufheben. Andererseits aber setzen sie diese Form immer als fertig voraus, wenn sie dieselbe thätig sein lassen, und reden so überall von der Freiheit als einem Gegebenen im Sinne des gewöhnlichen Indeterminismus.

Der Uebergang aus der einseitigen Subjectivität und formellen Haltung der kantisch-fichte'schen Lehre zu einer lebendigeren und inhaltvollen Geistesanschauung, welchen die Geschichte der Philosophie gewöhnlich durch Schelling zu Hegel machen lässt, hat sich im gesammten Geistesleben jener Zeit vollzogen. Neben allen untergeordneteren Erscheinungen hat er aber noch einen Repräsentanten gefunden, dessen Bedeutung und ebenbürtige Stellung zu den Heroen unserer Geistesarbeit von Tage zu Tage in steigendem Masse anerkannt wird: Friedrich Schleiermacher. Von ihm kann man sagen, dass er der Nächste ist, dessen Thätigkeit sich an die ungeheure Leistung Hegels für das Verständniss der sittlichen Welt ergänzend anreiht. Er ist auch von Wichtigkeit für die Entwicklung der Lehre von der Freiheit. Unter allen Vertretern des Determinismus ist er der geistvollste und das wahre Moment des Determinismus ist von ihm nächst Hegel, der freilich von der Einseitigkeit des Determinismus frei ist, am richtigsten hervorgehoben. Nach Schleiermacher besteht die sittliche Thätigkeit in dem Handeln der Vernunft auf die Natur. Der Unterschied zwischen Vernunft und Natur ist aber theils ein relativer, theils nur formell. Im allgemeinsten Sinne wäre die Vernunft die bildende Kraft des Seins überhaupt. Natur im Gegensatz zur Vernunft ist die Zusammenfassung des Seienden, sofern es noch nicht, d. h. relativ noch nicht, organisirt, sondern organisirbar ist. Vernunft im engern Sinn ist die höchste Stufe der bildenden Kraft, wie sie dem menschlichen Organismus immanent ist. Sie zerfällt in eine symbolisirende und organisirende Thätigkeit, wovon die eine aus dem relativ Unorganisirten die ideale, die andere die reale Form heraussetzt. Beide Thätigkeiten, ohne durch einander bedingt zu sein, erscheinen unter dem Charakter der Identität in allen Menschen, und unter dem der Individualität. Die Freiheit ist nun weiter Nichts, als der Entwickelungsgrad der Vernunft, also weder eine gegebene fertige Leerheit des Willens, noch eine

gegebene fertige Bestimmtheit, sondern ein aus Entwickelung hervorgegangener und entwickelungsfähiger Inhalt, eine durch Gegensätze und Einflüsse allseitig bestimmbare Kraft. Der schleiermacher'sche Determinismus entfernt jede äusserliche Nothwendigkeit. Die Bestimmtheit ist der Inhalt der sich entwickelnden Subjectivität, aber allerdings nicht durch die unendliche Form vermittelt, sondern das Product eines geistigen Naturprocesses. Dieser Process ist seinerseits nicht die Erscheinung einer unbiegsamen Anlage, welche nur das Prädeterminirte hervorbringt, sondern er geht aus der lebendigen Wechselwirkung aller Personen und Objecte hervor, und die Naturbestimmtheit ist innerhalb ihrer der lebendigsten Modification unterworfen. Allein die Lebendigkeit liegt nur in dem Inhalt d. h. in den einzelnen Kräften der Individualität, denen die innere Allgemeinheit, die beherrschende und hervorbringende Einheit fehlt. Wenn so die schleiermacher'sche Auffassung der Entwickelung des Geistes mangelhaft ist, so steht sie doch der Wahrheit sehr nahe, weil sie diese Entwicklung concret fasst. Und dies hat schleiermacher befähigt, die Erkenntniss des sittlichen Processes nach der Seite des Inhalts durch die feinsten und eindringendsten Bemerkungen zu fördern.

Ein Anhänger des Determinismus unter den philosophischen Meistern ist auch Herbart. Dies ergibt sich mit Nothwendigkeit aus seiner Auffassung des Seelenlebens, welche die Ichheit als wahrhafte Identität aufhebt und die Erscheinungen des Seelenlebens aus dem Gegeneinanderwirken der Vorstellungen ableitet. Doch können wir seine Lehre nicht erörtern, da wir uns sogleich auf den Boden der Metaphysik versetzt finden.

Es bleibt übrig, die Art und Weise anzugeben, wie die Realität der Freiheit nach Hegel's Lehre zu denken ist. Wir haben nur das in der Hauptsache schon Angeführte durch Beziehung auf das Bestimmte zu ergänzen.

Der Streit zwischen Determinismus und Indeterminismus bietet die Erscheinung dar, dass die Gegner denselben Tadel gegeneinander erheben. Jeder beschuldigt den Andern, durch seine Lehre die Möglichkeit des sittlichen Processes aufzuheben. Dieser Vorwurf scheint den Determinismus mit Recht zu treffen, sofern, wenn das Geistesleben mit Naturnothwendigkeit erfolgt, es keinen Sinn haben kann, diese Nothwendigkeit durch Erzie-

hung, Gesetz, moralische Anforderung zu ändern. Derselbe Vorwurf trifft aber bei genauer Betrachtung den Indeterminismus. Denn alle sittliche Einwirkung beruht auf der Voraussetzung einer Stetigkeit des Willens, dass das vom Willen Angenommene auch ein Bleibendes sei. Ist nun der Wille in jedem Augenblick die unbeschränkte Fähigkeit alles Möglichen, so wird der Begriff des Charakters als einer wahrhaften Einheit geradezu aufgehoben. Das Ich bildet gleichsam das äusserliche Gefäss der vereinzelten Willensacte. Damit hört aber jeder sittliche Process auf. Dagegen scheint ein Determinismus wie der schleiermacher'sche von dem Vorwurf, den sittlichen Process aufzuheben, freigesprochen werden zu müssen. In der That scheint es aber nur so. Der einzelnen Individualität, die mit einem begrenzten, aber entwicklungsfähigen Inhalt in das sittliche Leben hineingestellt ist, kann man allenfalls den sittlichen Process zuschreiben. Aus dem geschichtlichen Leben der Menschheit im Ganzen aber verschwindet die eigentliche Productivität, wenn der Vernunftinhalt aus einer unmittelbaren Entwicklungskraft im Menschen hervorgeht und vom Naturinhalt nur durch die Form der Idealität verschieden ist. Der Geist geht aber über jeden beschränkten Inhalt auf das Unendliche. Schleiermacher erkennt dies, schliesst aber die Beziehung auf das Unendliche in eine besondere Sphäre, in die religiöse ein und lässt damit das Unendliche und Endliche im Geiste auseinanderfallen. Das Organ der Beziehung auf das Unendliche ist das Gefühl. Der Geist kann sich aus eigener Kraft auf das Unendliche beziehen, obwohl die Beziehung auf das Endliche immer mit gesetzt ist. Wenn in allen wirklichen Lebensmomenten die Beziehung auf das Unendliche überwiegt, so ist das Folge der Erlösung. Hier erkennt Schleiermacher auf seine Weise den absoluten Unterschied des Geistes von der Natur an. Er fühlt, dass die Vernunft, wie er sie beschreibt, den qualitativen Unterschied des Geistes noch nicht ausdrückt und lässt daher das höhere Geistesleben in die Menschheit durch einen übernatürlichen Act pflanzen. Die göttliche Persönlichkeit Christi bringt diesen Keim in die Menschheit, welcher auf die folgenden Geschlechter durch den christlichen Gemeingeist übertragen wird. Der Zusammenhang der schleiermacher'schen Christologie mit dem philosophischen Hintergrund seiner Lehre

ist noch gar nicht anerkannt worden. Die Radicalen klagen den grossen Denker absurder Weise einer Concession gegen die Theologie an. Die Frommen halten diese Christologie für den Rest der Frömmigkeit in seiner Natur. In Wahrheit aber ist der Uebergang vom Pantheismus zur Transscendenz in dem Zusammenhang der schleiermacher'schen Gedankenentwicklung ein sehr natürlicher. Schleiermacher war ebenso lebendig durchdrungen von der Selbstständigkeit des geistigen Lebens, als von dem Bedürfniss einer den Griechen verwandten Natur, die Einheit der Welt festzuhalten. Das Letztere führt ihn zur Abhängigkeit alles Wirklichen, auch des Geistes, von dem transscendentalen Grund der Welt. Ihm eignete nicht die hegel'sche Macht des Denkens, die zerstreute Mannichfaltigkeit der Natur im denkenden Geist als innere Einheit aus dem transscendentalen Grund zu entwickeln. So bleibt der Geist ein Einzelnes. Damit aber nicht befriedigt, lässt Schleiermacher die Idee des Unendlichen durch ein Wunder aus dem transscendentalen Grund in dem Subject Wirklichkeit gewinnen, welche in Folge dessen freilich ein unmittelbarer entwicklungsunfähiger Inhalt bleibt und neben dem concreten Leben des Geistes steht. Das Erwachen des „höhern Selbstbewusstseins" bleibt ein Wunder im strengsten Sinne, weil es von dem sinnlichen getheilten Selbstbewusstsein keinen organischen Uebergang zum Unendlichen gibt.

Für die wahre Freiheitslehre ergibt sich so viel, dass Determinismus und Indeterminismus im Begriff zusammengefasst werden müssen. Dies ist der Sache nach bereits vollzogen in der von uns oben gegebenen hegel'schen Definition des Geistes. Der Geist ist einerseits unendliche sich auf sich selbst beziehende Form. Dies ist das Richtige des Indeterminismus. Die Form ist aber immanentes Bestimmen ihrer selbst. Dies ist das Richtige des Determinismus. Doch ist die Ausgleichung der Einseitigkeit hiermit erst angedeutet. Indeterminismus und Determinismus entnehmen ihre Anschauung weniger dem Begriff als der Erscheinung des Geistes. Nun haben wir bereits oben hervorgehoben, der Geist wäre als Form nicht actuelle Selbstbeziehung, nicht thätige Reflexion in sich, gäbe es nicht in der lebendigen Entwicklung des Geistes eine Epoche, wo der Inhalt der Form fremd, also entgegengesetzt, oder blosse

Erscheinung wäre. Wenn wir sagten, eine Epoche, so mag dies von einer bestimmten Entwicklungsperiode im Leben der Völker wie der Einzelnen vorzugsweise gelten. Ganz verschwindet aber die Entgegensetzung nie aus dem Leben des Geistes. Der lebendige Geist ist eben der Process dieser Ausgleichung. Hieraus ergibt sich nun eine weitere Berechtigung des Indeterminismus. Denn sobald die Form zum Fürsichsein gelangt ist, steht sie mit relativer Indifferenz dem Inhalt gegenüber. Da jedoch die Entgegensetzung nur in die Erscheinung fällt, und da Form und Inhalt an sich Eins sind, so ist es begreiflich, wie die Form dazu kommt, den Inhalt in sich aufzunehmen. Der Unterschied ist nur, ob die einzelnen Momente des Inhaltes unvermittelt, zufällig in die Form eintreten; dies ist nach dem kantischen Ausdruck die Heteronomie des Geistes; oder ob sie sich organisch aus der Selbstbewegung der Form ergeben. Dieses, die wahrhaft immanente Selbstbestimmung ist die Freiheit. Die Freiheit ist aber nur lebendig, wenn sie sich aus der Erscheinung herausarbeitet, d. h. also, wenn der Geist, sich zuerst nur bestimmt findend, dieser Bestimmtheit als für sich seiende Form gegenübertritt. Das Weitere ist dann, dass der Geist zur immanenten Selbstbestimmung fortgeht. Da nun der Inhalt bereits vorhanden, so ist dies einerseits ein Aufheben der in die Erscheinung d. h. in die mangelhafte Entwicklung des Geistes fallenden Fremdheit, andererseits aber auch eine Reinigung des Inhalts, welcher, als zufällig und vereinzelt in den Geist eintretend, nicht das richtige Verhältniss zu der Totalität der Bestimmungen des Geistes einnimmt. Dass also die Unbestimmtheit des Geistes dem Wesen nach in nothwendiger, nicht in zufälliger Weise aufgehoben wird, insofern die Bestimmungen dem Geist immanent sind, darin hat der Determinismus Recht. Sofern aber die Bestimmung aus einem Suchen, so zu sagen aus einem Experimentiren sich ergibt, und nicht mit unmittelbarer Nothwendigkeit, insofern hat der Indeterminismus Recht. Zur Abwehr von Missverständnissen sei hier die Bemerkung eingeschaltet, dass die vorhergehende Auseinandersetzung nicht etwa so gemeint ist, als sei es die Sache aller Zeiten und Individuen, die Bestimmungen des Geistes aus dem innersten Kern des eigenen Wesen selbst herauszuarbeiten. Die Ausgleichung des Gegensatzes zwischen Inhalt und Form

ist in der sittlichen Anschauung jeder Entwicklungsperiode der Menschheit nur relativ vollzogen, und die Thätigkeit der Einzelnen beschränkt sich vielfach nur darauf, den im sittlichen Gemeinbewusstsein als dem Wesen angemessen fixirten Inhalt in der individuellen Entwicklung zu setzen.

Für den Determinismus spricht sofort ein weiteres Moment. Der Geist als unendliche Form greift zwar über allen Inhalt des Bewusstseins über. Aber da es der Form wesentlich ist, zur Bestimmung fortzugehen, so ist die Form trotz ihrer Unendlichkeit doch nicht die unmittelbare Fähigkeit, wie der Indeterminist lehrt, zu allen möglichen Bestimmungen. Denn die Form kann sich keinen anderen Inhalt aneignen, als den, welchen sie empirisch vorfindet. Der empirische Inhalt ist aber ein beschränkter. So ist die reale Möglichkeit des Bestimmens für den Geist eine begrenzte, und dies gibt dem Determinismus Recht. Der empirische Inhalt geht zwar auch aus der Selbstthätigkeit des Geistes hervor, nur in der unmittelbaren Weise des Instinctes, noch nicht durch die immanente Selbstbestimmung. Der Geist erweitert allerdings den empirischen Inhalt, aber er ist bei dieser Erweiterung an das Gesetz der historischen Continuität gebunden. Erinnern wir uns bei diesen abstract klingenden Erörterungen an das concrete Leben, so ist ihre Wahrheit sehr leicht anschaulich zu machen. Jedermann wird zugeben, dass Niemand nach Belieben aus sich einen Zoroaster, Perikles oder Napoleon machen kann. Der Entwicklungskeim der unendlichen Form liegt in jedem normal organisirten Individuum. Herausarbeiten kann das Individuum in sich diese Form nur, wenn es in einer Cultur lebt, wo die Form bereits im allgemeinen Process vorhanden. Ist dies aber der Fall, so bleibt die Form an den geschichtlichen Charakter der Epoche im Allgemeinen, sowie an die Naturbestimmtheit jeder einzelnen Individualität gebunden. Innerhalb dieser geschichtlichen und natürlichen Bedingtheit findet nun die freie Selbstbestimmung statt. Damit ist allerdings eine unendliche Möglichkeit von der Freiheit ausgeschlossen. Wer aber behaupten wollte, durch jenes „Innerhalb" sei die Freiheit ausgeschlossen, würde seiner Einsicht ein schlechtes Zeugniss ausstellen. Der Geist in jeder Individualität kann allerdings nur begrenzten Stoff formen; aber der Stoff lässt sich auf unendlich verschie-

dene Weise formen. Bahnbrechende Geister, welche neue Entwicklungsepochen eröffnen, schreiten allerdings über den Horizont einer Zeit hinaus; aber das Gesetz der Continuität wird dadurch nicht aufgehoben. Die Continuität der geschichtlichen Entwicklung ist freilich nicht eine einfache Stetigkeit. Gegensatz, Sprung, Revolution gehören ihr an. Aber alle drei scheinbar unorganischen Entwicklungsarten bleiben innerlich bedingt. Auf Christus konnte Luther, aber nicht Kant folgen.

Wir haben bisher das Verhältniss der Freiheit zu dem Umfang und der Art des zu formenden Inhaltes betrachtet. Wichtiger für die concrete Sittlichkeit ist die Art, wie die Freiheit oder der Wille bei der Gestaltung des Inhaltes sich verhält. Darin hat der Indeterminismus Recht, dass die Bewegung des Inhaltes nicht eine naturnothwendige ist. Das Verhältniss der Freiheit ist hier so zu denken. Der Wille kann sich jeder einzelnen Seite des Inhaltes, welche actuell hervortritt, gegenüber in die Totalität des Inhaltes reflectiren, d. h. er kann andere treibende Momente seines Wesens einem einseitigen Antrieb gegenüber actualisiren. Es ist dies nun aber nicht das alte Aequilibrium des Indeterminismus, wornach alle Kräfte, in beständiger actueller Sollicitation sich neutralisirend, dem Willen die freie Wahl lassen. Die Thätigkeit des Willens ist es vielmehr erst, welche dem einseitigen und zufälligen Inhalt gegenüber die Totalität des Wesens herausarbeitet. In diesem Process sind wieder zwei Momente zu unterscheiden. Es ist eine Erkenntniss, die wir Kant und Fichte verdanken, dass der Wille auch als reine Form nicht wie unthätige Bestimmungslosigkeit und Lehre zu denken ist, sondern als Actualität, als der lebendige Gegensatz gegen den Inhalt. Um daher über die Einseitigkeit des Inhaltes übergreifen zu können, muss der Wille als Form sich erst hervorbringen. Dies ist zunächst ein blos negativer Act der Abstraction und weiter der Selbstbeziehung. Wie ist aber dieser Act zu denken? Zu jedem Act gehört der Unterschied von Ansichsein und Fürsichsein, von Vorstellung und Wirklichkeit. Wie kann nun ein Zustand, dessen Charakter die Inhaltslosigkeit ist, durch die Vorstellung actualisirt werden. Die positive Seite dieses Zustandes ist aber die reine Selbstbeziehung, welche unendliche Activität ist. Die Vorstellung, welche diesen Act anregt, ist die der Ehre, der

Freiheit, der unbeschränkten Thätigkeit. Der Geist gelangt zu dem Act des Suchens der Form zuerst, wie in allem seinem Thun durch ein unmittelbares Bedürfniss, durch ein Gefühl, dass die endliche Bestimmtheit seinem inneren Wesen nicht gemäss sei. Einmal auf der Höhe der unendlichen Selbstbeziehung angelangt, ist die Freiheitstendenz nicht mehr ein dunkles Gefühl, sondern die klare Selbsterkenntniss, dass jede endliche Bestimmtheit eine Beeinträchtigung des eigenen Wesens ist.

Dies war also das eine Moment der persönlichen Entwicklung, das Herausarbeiten der Form. Die Form als ein blos einseitiges, gegensätzliches Moment muss zum Inhalt fortgehen, aber zum Inhalt als concreter Totalität. Nur darin ist die Freiheit befriedigt, während der endliche Inhalt die aufzuhebende Schranke ist. In diesem Process nun der Erfüllung der Form zum totalen Inhalt hat der Geist theils nur solchen Inhalt, der vor Entwicklung der Form im Individuum entwickelt war, zu organisiren, theils neue Momente herauszuarbeiten. Dies ist ein Kampf der zum Theil bereits organisch erfüllten Form gegen den so zu sagen wilden Inhalt, der sich gegen die Einfügung in die sittliche Harmonie sträubt. Es ist also der sittliche Process ein Gegensatz von Kräften, und der Determinismus hat insofern ganz Recht, dem Geist die allzeitige Möglichkeit jeder beliebigen Bestimmung abzusprechen, da die Selbstbestimmung offenbar auch innerhalb der allgemeinen Schranke der Individualität durch die Entwicklung des individuellen Inhaltes bedingt ist. Die Formthätigkeit erscheint in diesem Process selbst als eine einzelne Kraft, deren Wesen aber in der allumfassenden Tendenz liegt. Sie erscheint auch weiterhin bedingt, sofern sie mit Hülfe der schon organisirten Kraft des Inhaltes streitet, welche ebenfalls bedingt ist. Der Indeterminismus hat aber wieder insofern Recht, als die Freiheitstendenz das Wesen des Geistes ausmacht, und im Laufe jeder normalen Entwicklung die Herrschaft behauptet, während der Determinismus auch in der geistvollen Darstellung eines Schleiermacher den vernünftigen Inhalt unmittelbar dem natürlichen gegenüber sich durchsetzen lässt und damit das Wesen des sittlichen Processes zerstört.

In der bisherigen Betrachtung ist der Gegensatz von

theoretischer und praktischer Freiheit noch nicht von uns beachtet worden. Die Auseinandersetzung hat dadurch insofern keinen Nachtheil erfahren, als es eben dieselbe Freiheit ist, welche sich theoretisch und praktisch vollzieht. Falsch ist es daher, oder wenigstens irreführend, Denken und Wille als reinen Gegensatz zu behandeln. Wille ist die Activität des Geistes als reines Ich oder als subjective Form. Denken ist nun die Selbstbewegung dieser Form, wie sie durch immanente Entwicklung sich erfüllt oder den Inhalt hervorbringt. Wille im Unterschied von Denken ist dagegen die unmittelbare Formthätigkeit, das unmittelbare Setzen oder Ausschliessen eines Inhaltes, eine Bestimmung, die von der Form direct ausgehend nicht in die Reihe der immanenten Bewegung fällt. Wille und Denken sind daher wohl unterschieden, aber sie können im wirklichen Geist, d. h. in ihrer Bethätigung, nie eines allein selbstständig auftreten. Sie können im concreten geistigen Verhalten nur als Momente vorkommen. Wenn Denken immanente Formbewegung ist, so leuchtet ein, dass diese Bewegung einen Anfang haben muss, und dass dieser Anfang für das Bewusstsein nicht auf dem Wege immanenter Vermittlung gewonnen sein kann, sondern aus einem in der Erscheinung wenigstens unmittelbaren Act hervorgehen muss. Dieser Act ist das Sichsetzen des Ich als unendliche Form, ein Act, den Fichte so vielfach beleuchtet und zum Mittelpunkt seiner Philosophie gemacht hat. Dieser Act ist ebensowohl Denken als Wollen. Fichte nennt ihn eine Thathandlung. Er gehört aber keineswegs dem Wollen im Unterschied vom Denken allein und noch viel weniger dem praktischen Geist an. Das Setzen des Ich ist Wille, denn es ist Abstraction, Thätigkeit, Ausschliessen alles Inhaltes. Es ist aber auch Denken, denn es ist objective Selbstanschauung, Anschauung der unendlichen Form. Dies erkennt auch Fichte an, denn er nennt diesen Act selbst auch intellectuelle Anschauung. In dem geistigen Verhalten endlich, welches dem Setzen des Ich vorangeht, sind ebenfalls Denken und Wollen, jedes in elementarer Form vereinigt. Denn es entspringt dieser Act aus einem Trieb des Geistes zur ungehemmten Activität und aus der endlichen Anschauung oder Vorstellung, welche den Trieb unmittelbar beschränkt.

In dem Act also, welcher alles bestimmte Wollen und

Denken bedingt, sind Denken und Wollen schon vereinigt. Geht das Ich nun aber zur immanenten Bestimmung, also zum concreten Denken fort, so verschwindet das Wollen aus diesem Process keineswegs. Der Wille, d. h. die unmittelbare Thätigkeit des Ich, hat bei jedem Denkprocess einmal die negative Aufgabe, alle fremden, d. h. ausserhalb des immanenten Gedankenflusses auftauchenden Vorstellungen zurückzudrängen, dann aber die positive, jedem aus der Entwicklung sich ergebenden Moment die Energie der Form direct zuzuwenden, d. h. es zu ergreifen und zu fixiren, überhaupt aber die ganze Thätigkeit in Spannung zu erhalten, bis die Bewegung vollendet ist. Gibt es demnach kein concretes Denken ohne Wollen, so gibt es ebenso wenig ein concretes Wollen ohne Denken. Wollen ist die unmittelbare Activität der Form in Bezug auf einen bestimmten Inhalt. Ist nun die Ergreifung eines bestimmten Inhaltes auch nicht durch immanente Entwicklung der Form bedingt, so doch nicht ohne Anschauung und ohne irgend einen, wenn auch noch so oberflächlichen Zusammenhang. Ohnedies setzt aber, wie wir gesehen haben, der Wille, um wirklich zu sein, die Selbstanschauung des Ich voraus, sei dies auch nicht das reine Ich, sondern ein mehr oder minder bestimmtes. Das Verhältniss ist dasselbe in den elementaren Entwicklungsformen des Geistes. Jeder Trieb setzt eine Vorstellung voraus. Andrerseits wird die regellose Thätigkeit des Geistes, welche wir Fluss der Vorstellungen nennen können, durch Gefühle geleitet, die nach Klarheit und Form streben; Gefühl aber ist die elementare Einheit von Zustand und Streben.

Der Unterschied von theoretischer und praktischer Production hat dagegen für die Erscheinung des Geistes volle Wahrheit, während der Unterschied von Denken und Wille nur die logische Trennung von in der Erscheinung untrennbaren Momenten ist. Die theoretische Production ist nämlich das Setzen eines nur idealen Inhaltes. Die praktische Production ist die Hineinbildung eines idealen Inhaltes in die äussere Wirklichkeit. Fs wäre Thorheit, die praktische Thätigkeit als blosse Aeusserung des Wollens zu nehmen und das Denken davon auszuschliessen. Dennoch hat es einen guten Grund, das praktische Handeln vorzugsweise als Willensthätigkeit aufzufassen und die Willenskraft vorzugsweise am praktischen

Handeln zu ermessen. In der theoretischen, also in der nur idealen Geistesproduction kämpft zwar, wie wir gesehen haben, die Form mit dem Inhalt, sofern dem Gedanken die Fremdheit abgestreift und er in den immanenten Zusammenhang der Formbewegung aufgenommen wird. Bei dieser Production aber ergibt sich ein Glied mit Nothwendigkeit aus dem andern, und ist einmal der Gedanke im Fluss, so erfordert das Hervorziehen und Festhalten der neuen Glieder einen von Seiten des Willens fast unmerklichen Kraftaufwand. Ebenso jemehr das Denken sich vertieft, das Zurückdrängen ungehöriger Vorstellungen. Ganz anders im praktischen Handeln. Hier ist die Hineinbildung eines idealen Inhaltes in die Aussenwelt ein Kampf mit realen Gegenständen, welche durch reale, d. h. sinnliche Vermittlung unterworfen werden. Hier hat der Wille also ausser der inneren Aufmerksamkeit und Production des Denkens fortwährend Bewegungsimpulse nach aussen zu setzen, die, je nach der Natur des bekämpften Stoffes, sehr oft nicht in eine organisch vermittelte Reihe von Actionen auslaufen, sondern kurze, unzusammenhängende Actionen hervorzurufen haben, mithin immer neuer Anfänge und Willensanstrengungen bedürfen. Im praktischen Handeln wird überhaupt die ganze Persönlichkeit, die innere ideale sowohl, als die materielle in Anspruch genommen, der Wille hat daher nach allen Seiten Impulse zu setzen. Selbst die Aufmerksamkeit und die blossen Gedankenimpulse sind viel reichlicher in Anspruch genommen, als bei der theoretischen Thätigkeit, weil sie nach vielen Seiten zugleich gerichtet sein müssen. Dieser Vielfältigkeit und Zusammengesetztheit des inneren Thuns kommen freilich auch vielfache äussere Anregungen zu Hülfe. Und wenn man die sogenannten mechanischen Verrichtungen ausnimmt, ist der Geist bei der praktischen Thätigkeit der äusseren Zerstreuung weniger ausgesetzt, als bei der einseitigeren theoretischen.

Es könnte noch verlangt werden, dass wir uns mit dem Materialismus der modernen Physiologie auseinandersetzen, nach welchem freilich von Freiheit nicht die Rede sein könnte. Es genügt aber, darauf hinzuweisen, dass dies nicht der Standpunkt der modernen Naturforschung überhaupt ist, sondern nur derjenigen, welche die bisherigen Resultate der Physiologie voreilig dogmatisch abrunden. Die besonnenen Naturforscher

wissen recht gut, dass mit der unleugbaren Thatsache, dass Nerventhätigkeit ein Mittel der Empfindung ist, die Empfindung selbst nicht im Mindesten erklärt ist, viel weniger die höheren Vorgänge des Geistes. Man kann, ohne die Autorität der Naturforscher abzuwarten, aus philosophischen Gründen der Ansicht sein, dass alle geistigen Vorgänge mit natürlichen Processen verbunden sind. Damit ist aber vom Geiste Nichts erkannt und am wenigsten der Materialismus gerechtfertigt. Der letztere besteht darin, die geistigen Processe auf das zu reduciren, was wir von den Vorgängen der Natur erkannt haben, d. h. auf die allgemeine Art des natürlichen Geschehens, so weit sie dem Verstande anschaulich: eine Absurdität, von der gar nicht ernstlich zu reden Noth thut. Die Darlegung der Grenze, wo die sinnliche Beobachtung und der Analogieschluss von bekannten sinnlichen Vorgängen bei Erklärung der Geistesthätigkeit uns verlässt, ist nicht dieses Orts.

4. Der Begriff der Sittlichkeit.

Die Bestimmung jedes Wesens kann nur sein, sich selbst zu realisiren. Insofern die besonderen Bestimmungen nicht von Anfang gesetzt sind, sondern aus einer Entwicklung hervorgehen, insofern ist das Wesen lebendig, was man auch so ausdrücken kann, dass das Wesen im engeren Sinn, oder die Idealität, der Existenz gegenübertritt. Wir haben uns nun bereits überzeugt, dass der Hervorgang des Wesens bei den Naturgeschöpfen ein unmittelbarer und blos nothwendiger ist; ebenso, dass der Unterschied des Geistes in der Selbsterzeugung des Wesens liegt, welche Bestimmung freilich kein willkürliches Setzen des Inhaltes ausdrückt, wohl aber das Fürsichsein und Uebergreifen der allgemeinen Form. Durch die Form oder die Freiheit, insofern letzteres Wort den Geist nur einseitig bezeichnet, ist der Geist sittlich. Sittlichkeit ist eine Grundbestimmung des Geistes, so gut wie die Freiheit. Doch sind beide Bestimmungen unterschieden, d. h. logisch, denn actuell fallen allerdings vollkommene Freiheit und Sittlichkeit zusammen. Wir haben gesehen, wie die formale Freiheit dadurch zur Wirklichkeit gelangt, dass die geistige Form, insofern sie den ihrem Wesen gemässen Inhalt erzeugt, mit dem unmittelbaren Inhalt kämpft. Denn die Unmittelbarkeit des Inhaltes

ist nicht blos ein Gegensatz gegen die Form, sondern auch gegen das Wesen, insofern, wie wir früher gesagt haben, der unmittelbare Inhalt zugleich ein wilder ist, d. h. insofern die einzelnen Momente nicht das rechte Verhältniss zur Totalität haben. Sittlich ist nun der Geist dadurch, dass er als allgemeine Form sich selbst der Form wie dem Wesen nach zum Gegenstand hat und seine Thätigkeit diesem Gegenstande als Gesetz gemäss bestimmt. Sittlich ist das blose Naturwesen deshalb nicht, weil es einmal sein Wesen nicht zum Gegenstand hat und zweitens nicht die Fähigkeit, von seinem Wesen abzuweichen. Der Geist hat diese Fähigkeit. Denn die unendliche Fülle seiner Inhaltsmomente ist einer unendlichen Verkehrung ihrer wahren Verhältnisse und damit des Widerspruches gegen die allgemeine Form, welche nur in der wahren Entwicklung des vollen Inhaltes Genüge findet, fähig. Nun ist aber das Wesen des Menschen, wie wir gesehen haben, auch der Idee nach dem Geist nicht als fertig immanent. Ja auch die unendliche Form ist ein Resultat der Selbsthätigkeit in jedem Einzelnen. Auch geschichtlich ist das Bewusstsein dieser Form erst erarbeitet worden, und seitdem es erarbeitet, ist es doch nicht ein Geschenk für den Einzelnen, sondern ein Resultat, das jeder Einzelne in sich durch Selbstthätigkeit hervorzubringen hat. Man könnte nach diesen Ausführungen das Sittengesetz so bestimmen: Erhebe dich zur Freiheit, d. h. zur unendlichen Form, und handle nur so, dass jede Bestimmung auf immanente Weise aus der Form folgt. Es hat etwas Richtiges, wenn Fichte die Ursünde in die Trägheit setzt. Der erste Imperativ in dem von uns angegebenen Gesetz ist gegen das Stehenbleiben des Geistes auf einer endlichen Entwicklungsstufe gerichtet. Er fordert die Losreissung des Geistes von der Natur. Auch der zweite Imperativ ist dem Princip nach gegen die Trägheit gerichtet, gegen den Rückfall auf eine endliche Entwicklungsstufe. Der Rückfall ist aber schlimmer als der Zustand der ursprünglichen Endlichkeit, weil er zu einer falschen Unendlichkeit des Endlichen führt.

In dieser Fassung scheint das Sittengesetz freilich sehr abstract zu lauten, so dass kein Uebergang zum Concreten abzusehen. In Wahrheit aber ist diese Fassung die Grundlage für jeden concreten Ausdruck des Sittengesetzes. Kant fasste

das Sittengesetz blos formell. Nach ihm lautet es: Handle so, dass du in einer Welt leben möchtest, wo deine Handlungsweise Naturgesetz wäre. Dieser Ausdruck enthält das ganz richtige Moment der formellen Allgemeinheit. Er ist aber darin mangelhaft, dass er formell bleibt, dass die Allgemeinheit nicht aus sich zum Inhalt fortgeht. Die Empfindung als das Particulare wird mit Recht negirt. Es soll nur nach einer allgemeinen Weise gehandelt werden. Ob die allgemeine Weise aber erträglich sei, dafür ist der Massstab doch wieder nur das Particulare, nicht das Allgemeine. Dies ist insofern richtig, als in der concreten Sittlichkeit auch die Particularität die einzig wahre Befriedigung erhält. Aber bei Kant bleibt diese Vereinigung blosse Forderung, von der man weder die Nothwendigkeit noch die Möglichkeit einsieht.

Die kantische Regel der Allgemeinheit bildet also in dem wahren Sittengesetz nur das erste Moment. Zuerst wird gefordert die Erhebung über die Particularität. Das Zweite ist, dass die Allgemeinheit sich aus sich selbst bestimme. Die erste Forderung geht auf die immer sich gleiche Form. Sie ist also das identische Moment in dem Imperativ des Sittengesetzes. Insofern der Geist das Bewusstsein der Allgemeinheit erst in der historischen Entwicklung erlangt hat, erscheint dieser Imperativ verhüllt, doch so, dass die Tendenz des sittlichen Geistes dem reiferen Denken erkennbar ist. Seitdem aber jenes Bewusstsein erreicht, kann das formelle Princip der Sittlichkeit nicht mehr überschritten werden. Von der Seite des Inhaltes aber bekommt das Sittengesetz das Moment der Zeitlichkeit. Wir haben früher gesehen, dass der unmittelbare Inhalt des Geistes die menschliche Natur ist, und dass das immanente Sichbestimmen des Geistes darin besteht, die Natur einerseits herauszuarbeiten, andererseits sie zu durchdringen. Dies ist ein zeitlicher Process. Aber der Geist kann nicht erst den ganzen Inhalt in seiner Einzelheit herausarbeiten und ihn dann durchdringen. Bei der Unendlichkeit des Inhaltes bliebe der Geist so ewig sich entfremdet. Der Geist stellt vielmehr nach dem Grade jeder besondern Entwicklungsstufe das Gesetz auf, nach welchem er den Inhalt beherrscht und durchdringt und damit vereinigt oder harmonisirt. Diesem Gesetz wird eingefügt, was er aus sich herausarbeitet. Das concrete Sittengesetz

entsteht so durch die Vorausnahme des allgemeinen Verlaufs einer Entwicklungsperiode, der zugleich ihr Ziel und ihre Grenze gesteckt wird. Ist das Ziel erreicht, wird auch die Grenze überschritten, aber so, dass erst ein neues Ziel gesteckt wird. Denn es ist dem Wesen des Geistes zuwider, in's Unbestimmte zu streben, d. h. geistlos zu sein. Nach dieser Auseinandersetzung ergeben sich in dem Imperativ des concreten Sittengesetzes folgende allgemeine Momente. Der Trägheit der Natur gegenüber fordert das Sittengesetz das Herausstreben der Kraft. Dies liegt schon in der Forderung des allgemeinen Sittengesetzes, dass die Form sich bestimme. In dem concreten Sittengesetz bedeutet diese Forderung das Herausarbeiten der menschlichen Anlagen und Kräfte. Dieses Herausarbeiten vollzieht sich in Folge des Imperativs durch die Freiheit. Die menschliche Productivität ist keineswegs ein blosser Hervorgang aus der Natur, kein unmittelbarer Trieb. Der blosse Trieb erschöpft sich bald, geht unter in dem Wechselfluss der Vorstellungen und Erregungen. Zur Productivität gehört die Consequenz, welche nur die sich selbst bestimmende Freiheit gibt. Zugleich aber ist die Thätigkeit der Production in einer bestimmten Weise durch das concrete Sittengesetz geregelt, welche Weise stets aus dem Character der geschichtlichen Entwicklungsstufe hervorgeht. Es versteht sich, dass der denkende Geist der Gegenwart die geschichtlichen Charaktere der Vergangenheit als die nothwendigen Stufen der allgemeinen Entwickelung begreift. Das concrete Sittengesetz in seiner lebendigen Entwicklung hat daher für den Geist nichts Irrationelles oder Undurchsichtiges. Das Besondere desselben kann aber nur mit der ganzen Entwicklung begriffen werden, während wir hier nur die allgemeinen oder identischen Momente des Sittengesetzes in's Auge fassen. In dem von uns Angeführten, dass jedes besondere Sittengesetz die Thätigkeit des Menschen in bestimmter Weise regelt, liegt einmal für die menschliche Natur in ihrer Allseitigkeit eine Schranke, welche darin besteht, dass einzelne Anlagen und Kräfte entweder ganz zurückgedrängt werden, oder dass ihnen nicht die Geltung und der Umfang, dessen sie fähig sind, gestattet wird. Davon ist die Kehrseite, dass andere Anlagen einseitig angespannt und herausgetrieben werden. Jede besondere Entwicklungsstufe und damit jedes

besondere Sittengesetz stellt die menschliche Natur einseitig dar. Dies ist in gewissem Sinn eine Tautologie, insofern das Besondere ohne Weiteres auch ein Einseitiges ist. Die richtige Betrachtung lehrt aber, dass hier viel mehr als eine Tautologie vorliegt. Denn, wie wir dies schon früher angedeutet haben, die besondere Entwicklungsstufe des Geistes verhält sich zur Gesammtentwicklung nicht wie der Theil zum Ganzen, sondern es ist das Wesen des Geistes, aus jeder besondern Stufe ein eigenthümliches Ganze zu machen.

Die Auflösung eines solchen concreten sittlichen Ganzen oder einer historischen Entwicklungsstufe vollzieht sich in der Weise, dass die noch nicht zu ihrem Recht gelangten Triebe und Kräfte in Gestalt endlicher Zwecke und Leidenschaften gegen die einseitige Totalität reagiren. Der Fortschritt der sittlichen Entwicklung und die Ausgleichung jenes Zwiespaltes geschieht dadurch, dass ein umfassenderes sittliches Lebensprincip aufgestellt wird. Das neue sittliche Lebensprincip nimmt aber, da es als Princip abstract ist, die früher vernachlässigten Lebenstriebe nicht positiv in seine Ordnung auf. Es entsteht vielmehr aus der Antithese, aus der Abstraction von dem endlichen Zweck. Es wird von der ganzen früheren Entwicklungsstufe sammt ihrem Gegensatz als einer endlichen abstrahirt. Der Fortschritt der sittlichen Principien besteht in der immer grösseren Befreiung des Geistes von dem unmittelbaren Verwachsensein mit endlichen Bestimmungen. Je fester der Geist in seinem Fürsichsein als reine Allgemeinheit ist, desto umfassender kann er sich auf das Endliche einlassen, ohne sich damit zu beflecken. Der Fortschritt der sittlichen Principien wird durch Individuen von eigenthümlicher Stärke der sittlichen Anlage hervorgebracht, deren geistige Kraft das Unangemessene der Knechtschaft des Endlichen für den Geist fühlt und das Endliche bändigt.

Wenn wir gesagt haben, dass die Bestimmungen des Geistes nur insofern sittlich sind, als sie auf immanente Weise aus dem Wesen des Geistes folgen, so ist die Immanenz, d. h. die reine Einheit der Form und des Inhaltes, die Grundtendenz des Geistes, welche den sittlichen Process beherrscht, die aber, wie wir schon mehrmals bemerkt haben, niemals vollendet ist. Demnach findet auf allen concreten Entwicklungsstufen eine

relative Entfremdung zwischen Form und Inhalt statt. Im concreten Sittengesetz ist eine Einheit von Form und Inhalt gesetzt, aber nur eine relative. Sobald diese relative Einheit dem Wesen nach in das Leben übergegangen oder in der oben bezeichneten Weise ihrer inneren Ungenügendheit wegen aufgelöst ist, entsteht ein neues Sittengesetz in der ebenfalls schon bezeichneten Weise. Die Einheit von Form und Inhalt, welche im Sittengesetz gegeben, ist damit im Leben noch nicht gesetzt. Sie stammt aus einer Genialität des Geistes, welche über die unmittelbar immanente Production des erscheinenden Geistes hinübergreift. Das Sittengesetz wird darum seinem Ursprung nach aus dem erscheinenden Geist hinausverlegt, als religiöses Princip, als göttliches Gebot. Dass das Sittengesetz dem erscheinenden Geist entgegengesetzt, dies ist der eine Grund, warum es auf eine göttliche Realität zurückgeführt wird. Es gibt aber noch einen zweiten Grund, welcher den Geist hier über seine Subjectivität hinaustreibt. Das Sittengesetz wäre machtlos, wenn es als blos subjective Forderung dem erscheinenden Geist gegenüberstände, ohne den Glauben, dass diese Forderung ewig vollbracht ist. Mit andern Worten, es ist unmöglich, an das Sollen des Guten zu glauben, ohne zugleich an die absolute Realität. Aber das historische Sittengesetz erschöpft in seinem concreten Inhalt nie das Wesen des Geistes. Der Inhalt, welcher erst als ein Jenseits der Subjectivität erschien, erscheint mit der fortschreitenden Entwicklung als ein endlicher. Daher wird der subjective Geist die Activität, welche den nun als endlich erkannten Inhalt producirt. Das Sittengesetz bekommt einen neuen Inhalt, und die Activität, welche das Sittengesetz producirt, bleibt immer der absolute Geist, welcher das unerschöpfliche Wesen des endlichen Geistes ist. Wie wir gesehen haben, reinigt der Fortschritt der sittlichen Entwicklung den Begriff des absoluten Geistes, damit aber auch den des endlichen Geistes. Da der Begriff des absoluten Geistes die absolute Form erreicht, und da die Philosophie direct beweist, was die Religion indirect voraussetzt, dass die unendliche Form auch dem subjectiven Geist immanent ist, so coincidirt der endliche Geist, welcher sich als unendliche Form ergriffen, mit dem absoluten, aber nicht von der Seite des Inhalts. Denn wenn auch der absolute Geist von Seiten der Form als

unendlich erfasst ist, so ist doch nicht der Inhalt desselben als immanente und vollendete Selbstbewegung der Form erkannt. Mit dieser Erkenntniss würde einerseits auch der endliche Geist vollständig und im Absoluten gewusst, andererseits wäre alle Erkenntniss und die Geschichte des endlichen Geistes zu Ende. Die absolute Form oder die Einheit der unendlichen Form und der Totalität des endlichen Geistes, d. i. die Idee des absoluten Geistes bleibt das ewige Ansich des endlichen Geistes. Daher bleibt alle Sittlichkeit auf Religion gegründet. Was wir bisher unter der historischen Entwicklung des Sittengesetzes verstanden, ist die Stufenfolge der religiösen Principien. Im engern Sinne kann Sittengesetz die Anwendung des sittlich-religiösen Princips auf das Leben bedeuten. Wenn wir behaupten, dass alle Sittlichkeit auf Religion gegründet bleibt, so scheint dem die kantisch-fichte'sche Philosophie zu widersprechen, welche ein absolutes Sittengesetz, das von der Religion unabhängig ist, aufstellt. Allein die Absolutheit des Sittengesetzes, sofern sie auf den subjectiven Geist allein gegründet, ist bei Kant und Fichte nur scheinbar. Bei Kant ist die Absolutheit des Geistes oder die reale Freiheit erst durch die Verbindung der Gottes- und Unsterblichkeitsidee mit der subjectiven Freiheit ausgesprochen, und ähnlich postulirt Fichte die moralische Weltordnung, damit die subjective Freiheit oder das Sittengesetz absolute Realität gewinne.

Eine andere Weise, die Sittlichkeit von der Religion zu emancipiren, ist die rationalistische, sie auf empirische Triebe und Anlagen zu stellen. Allein diese Methode, den sittlichen Geist über sich zu verständigen, ist theoretisch so oberflächlich und praktisch so ohnmächtig, dass sie nur die Hohlheit des Gedankens beweist, die Sittlichkeit von der Religion zu emancipiren.

Von hohem Interesse ist die Frage, wie zu erklären, dass der subjective Geist, auch nachdem er sich als unendliche Form erfasst, einen Inhalt, der sich später als endlich erweist, im Anfang einer Entwicklung als unendlich und als ein Jenseits der Subjectivität anschauen kann. Dieser scheinbare Widerspruch löst sich aber dadurch, dass die Unendlichkeit des abstracten Gedankens etwas Hohles ist, dass jeder geistige Inhalt erst dann aufhört, ein Jenseits zu sein, wenn er nicht blos

von der Form, sondern von der Totalität des Subjects umfasst ist, d. h. in das concrete Empfinden und Thun aufgenommen.

Die Unendlichkeit des sittlichen Princips ist im Christenthum hervorgetreten, aber nicht so, dass das Christenthum die Erhebung zur reinen Form des Geistes als solcher gefordert hätte. So kann die Religion, welche sich als solche an das menschliche Gefühl und an das unmittelbare Verständniss wendet, niemals fordern. Was das Christenthum verheisst und fordert, ist zuerst das Positive, die unendliche innere Affirmation, und das Hinaussein über alles Endliche ist nur die negative Voraussetzung dazu. Ueber dies Princip kann, wie wir schon bemerkten, in der Form nie hinausgegangen werden. Auch der Inhalt des sittlichen Princips ist darin insofern umschrieben, da er als unendliche Affirmation nur die absolute Totalität sein kann. Dieser Inhalt aber ist in sich noch nicht bestimmt und unterschieden. Dies ist vielmehr die Arbeit der Geschichte. Damit, dass der Geist im Christenthum als unendlich gefasst ist, da er nur in der unendlichen Affirmation sich befriedigen soll, ist er auch absolut innerlich. Freiheit, Innerlichkeit, Unendlichkeit sind Wechselbegriffe, ebenso Aeusserlichkeit und Endlichkeit. Die unendliche Affirmation des Christenthums bezieht sich zunächst auf Gott, dann aber auf den Menschen. Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst. Die Affirmation des Menschen aber geht nicht auf den Menschen, wie er erscheint, sondern auf das Ebenbild und Gefäss Gottes. Die Gestaltung des Ebenbildes ist aber die unendliche Arbeit der Geschichte, und insofern liegt in dem christlichen Sittengesetz eine unendliche Weiterbestimmung. Es ist die fortgehende Affirmation aller wahren Seiten des menschlichen Wesens, die sich im Leben der Menschheit entwickeln, aber zugleich *κρίσις*, Ausscheidung und Verneinung des Unwahren, welches bei der Entwicklung ebenso hervorgeht. Kant suchte diese Seite der Affirmation in die sonst ganz formelle Haltung seines Sittengesetzes aufzunehmen. Die formelle Selbstbeziehung des Willens ist ihm das Erste und Höchste. Der Wille muss daher überall geachtet werden, und da er in der Vielheit der menschlichen Wesen jedem Einzelnen zukommt, so darf kein Mensch als Mittel behandelt werden. Diese negative Be-

stimmung steht hinter der christlichen positiven ebenso zurück, wie das oberste kantische Sittengesetz in seiner negativen Haltung. Die Bedeutung Kants für die Sittlichkeit beruht aber darin, dass er das grosse Princip des Christenthums, welches aus dem Denken, wenn auch nicht aus dem Instinct seiner unmittelbaren Vorzeit gänzlich verschwunden war, gedankenmässig zu erfassen suchte.

Wenn in den vorhergehenden Ausführungen gesagt ist, dass die sittliche Entwicklung der Menschheit der unendlichen Form des sittlichen Princips zustrebt und diese Form im Christenthum erreicht, dass aber die concreten Bestimmungen des Sittengesetzes zeitlich und wechselnd seien, so unterliegt dies Letztere einer gewissen Beschränkung. Dieselbe erhellt zum Theil aus dem zuletzt Ausgeführten, dass der Mensch der nothwendige Gegenstand der sittlichen Affirmation ist. So spät die sittliche Entwicklung dahin kommt, den Menschen als solchen zu achten, d. h. ohne allen Unterschied der Familie, Nation u. s. w., so setzt sie doch von Anfang an affirmative Beziehungen zu dem Menschen als bestimmtem. Und in diesen Beziehungen liegt zum Theil ein ewig Geltendes.

Aus allen unsern bisherigen Betrachtungen geht hervor, dass der Mensch, welcher sein Wesen durch die eigene freie That in einem bestimmten Entwicklungsgange zu realisiren hat, seinem Wesen entgegenhandeln kann. Dieses Entgegenhandeln ist das Böse, im religiösen Sprachgebrauch die Sünde, sofern der Abfall von dem eigenen Wesen den Abfall von dem absoluten Grunde des menschlichen Wesens in sich schliesst.

5. Das Böse.

Der Begriff des Bösen hat eine objective und subjective Seite, d. h. das Böse ist der Widerspruch gegen das Wesen des Menschen, sofern es in der äusseren sittlichen Welt als Gesetz ausgedrückt, und gegen dasselbe Wesen, sofern es im Innern des Menschen als Gewissen thätig ist. Beide Seiten sind gleichmässig hervorzuheben, und kein Handeln im Allgemeinen ist böse, wo der doppelte Widerspruch nicht gesetzt ist. Da der Sache nach das äussere und innere Gesetz hier dasselbe ist, da beide aus derselben Quelle, dem Wesen des Menschen, stammen, so scheint die Aufstellung jenes Unterschiedes unnöthig. Dies

ist jedoch nicht so: darum nicht, weil es in der Natur der menschlichen Entwicklung liegt, dass das äussere und innere Gesetz auseinandertreten können. Auf den untern Stufen der Entwicklung erscheint das Sittengesetz nur als ein äusseres und das Gewissen regt sich nur als die Furcht, das Gesetz überhaupt oder der Form nach verletzt zu haben. Dass in der Gesetzesübertretung die Verletzung des menschlichen Wesens dem Inhalt nach liegt, wird noch nicht empfunden. Allerdings aber liegt in jener Furcht bereits der Instinct, dass das Gesetz im Allgemeinen dem tiefsten Wesen des Menschen verwandt ist. Die Furcht ist auf Etwas mehr als nur äusserliche Folgen gerichtet, in wie hohem Grad auch die Veräusserlichung des Gottesbegriffs auf diesem Standpunkt das Gewissen verhüllt. So muss also gesagt werden, dass hier das Böse vorhanden ist, während das Thier, auch wenn es weiss, das Schläge es erwarten, nicht böse gewesen ist. Sowie auf dem geschilderten Standpunkt die objective Seite des Widerspruchs einseitig hervortritt, so gibt es auch eine Entwicklungstufe, wo ebenso einseitig das subjective Moment sich geltend macht. Hier entsteht die Frage: ist dasjenige Handeln böse, welches nur durch das Gewissen, nicht auch durch das objective Gesetz verurtheilt ist? Es muss geantwortet werden: nein. Denn das Gewissen, welches von allem Zusammenhang mit dem objectiven Gesetz sich losreisst, ist krank. Doch ist hier ein Missverständniss abzuwehren. Unter objectivem Sittengesetz darf nicht blos die sittliche Regel verstanden werden, welche als äusserer Kanon in bestimmten Vorschriften fixirt ist. Ueber diesen muss das das Gewissen natürlich fortwährend hinausgehen. Das Sittengesetz bedeutet hier das objective und allgemeine Princip der sittlichen Anforderung. Mit diesem muss das Gewissen im Einklang bleiben: mit einer einzigen Ausnahme: wenn es nämlich ein neues Princip des sittlichen Handelns aufstellt; ein Fall, der begreiflicher Weise nur bei den seltenen reformatorischen Geistern eintritt.

Die Amphibolie in der Bedeutung des Wortes Gesetz hat zu dem Streit Veranlassung gegeben, ob das Gesetz nur die Handlung oder zugleich die Gesinnung normire. Unter Sittengesetz muss aber das Princip der Sittlichkeit verstanden werden, und dieses normirt vor Allem die Gesinnung, d. h.

die innerste principielle Willensrichtung. Auch ist es ganz verfehlt, diese Forderung damit abzuweisen, dass die Gesinnung oder die principielle Beschaffenheit des Willens ein Zustand sei, d. h. eine Thatsache, welche ausserhalb des Willens und damit des Gesetzes läge. Der Geist ist nur, wozu er sich macht, und dies gilt am unbedingtesten vom sittlichen Geist. Was scheinbar dagegen spricht, wird uns an anderer Stelle noch beschäftigen. (Vergl. die Beleuchtung dieses Punktes in Julius Müllers Lehre von der Sünde Thl. I.) Andererseits nimmt der Sprachgebrauch das Wort Gesetz zuweilen in einer beschränkteren Bedeutung, wo seine Forderung sich nur auf die bestimmte Leistung, auf die äusserlich individualisirte Handlung bezieht. In diesem Sinne wird das Wort dem Gewissen und dem Gebiet der innern Sittlichkeit überhaupt entgegengesetzt. Diese Bedeutung stammt aus der juristischen Anschauug. Dergleichen Amphibolien, welche anmassende Sprachverbesserer öfters durch genauere Fixirung wenigstens aus dem wissenschaftlichen Sprachgebrauch entfernen möchten, sind nie abzustellen, nicht weil der Sprachgebrauch eigensinnig, sondern weil er tiefsinniger ist, als der nach einseitigen Gesichtspunkten trennende und fixirende Verstand. Es ist ein unumgängliches Bedürfniss und also ein Vortheil, dass Begriffe von verschiedenem Umfang durch dasselbe Wort ausgedrückt werden, wenn sie ein wesentliches Moment der Identität enthalten. Der Sprachgebrauch hält damit die Natur des Geistigen fest, durch die verschiedenen Beziehungen sich selbst zu besondern. Die Sprache, das Zeichen des Denkens, würde im grellen Gegensatz mit ihrem Inhalt geistlos auseinanderfallen, wenn für jede neue Begriffsbeziehung ein neues Wort gebildet würde. Da dieser Beziehungen täglich neue werden, wenn auch allerdings ältere Vorstellungen wieder verschwinden, und die ungemessene Erweiterung der Sprache sich verbietet, so ergibt sich für jene Mehrdeutigkeit der Worte neben der inneren auch eine äussere Nothwendigkeit.

Der Grund, weshalb für die volle Begriffsbestimmung des Bösen und damit für das wahre Urtheil über jede böse Handlung der innere Widerspruch allein niemals ausreicht, liegt darin, dass der Geist, seinem Wesen nach allgemein, als isolirt nicht gedacht werden kann. Der innere Widerspruch ist aller-

dings in jedem Fall ein Zeichen sittlicher Ungesundheit, aber nicht in dem Sinn, dass der blos subjective Zweifel hinreichte, irgend ein Thun in Wahrheit zu verurtheilen. Das Böse kann auch in der Quelle liegen, aus welcher der Zweifel stammt; so dass das Subject sich nur des Widerspruchs und damit der sittlichen Krankheit im Allgemeinen bewusst ist, aber nicht das concrete Unrecht oder den Quell desselben erkennt. Das Gewissen ohne Zusammenhang mit dem Princip der objectiven Sittlichkeit kann kein Unrecht hinstellen. Erst durch die allgemeine Bewährung wird eine sittliche Regel objectiv, d. h. erprobt sie, dass sie nicht der Willkür des Gemüths entstammt. Dazu kommt, dass das sittliche Handeln sich wesentlich auf die menschliche Gemeinschaft bezieht. Dies erhöht die Unmöglichkeit, dass der Geist in seiner Isolirung sittliche Urtheile und damit Principien aufstelle. Die freie und schöpferische Thätigkeit des Gewissens ist aber damit keineswegs ausgeschlossen. Das objective Princip ist seiner Natur nach allgemein. Das Leben, das concrete sittliche Handeln erheischt unendliche Individualisirung. Hier hat sich das Gewissen schöpferisch zu zeigen, ohne je blos subjectiv, willkürlich, isolirend zu werden. Immer soll so gehandelt werden, dass die Handlungsweise die Regel ausdrückt, und sofern sie dieselbe ergänzt, geeignet ist, normativ zu sein. Aber das Gewissen ist hier auf sein eigenes Schaffen angewiesen, weil bei der unendlichen Verschiedenheit der Fälle die individuelle Regel nicht gegeben, sondern erst zu finden ist.

In einem andern Sinne noch ist dem Gewissen schöpferische Thätigkeit zuzuschreiben, in jenen Fällen, deren bereits als Ausnahmen Erwähnung geschah, wo das objective Sittengesetz oder Princip durch reformatorische Geister auf eine höhere Stufe erhoben wird. Allein auch diese schöpferische Thätigkeit ist nie eine absolut neue und in keiner Weise dem isolirten Geist entsprungen, womit sie unvermeidlich zur Willkür würde. Der reformatorische Genius ist durch die historische Continuität gebunden, wie wir dies bereits ausgeführt, und wenn das Gesetz der Continuität nicht ausschliesst, dass der Reformator die bisherige Entwicklungsstufe zum Theil negirt, so bleibt das neue Princip darum nicht minder durch das vorangegangene bedingt, und in jedem Fall muss der Reformator die Stufe,

welche er überschreitet, ihrer Anforderung nach auf das Tiefste und Ernstlichste in sich durchlebt haben.

Aus den vorhergehenden Betrachtungen ergibt sich, wie ungenau und einseitig die Behauptung ist, welche dem Gewissen nur eine formelle Thätigkeit zuschreibt. Geradezu oberflächlich und roh wird diese Meinung, wenn sie dazu fortgeht, in dem Gewissen Nichts zu sehen, als die derartige Gewöhnung an einen beliebigen Inhalt des Handelns, welche die Abweichung von demselben als einen ängstlichen Widerspruch empfindet. Das Gewissen spricht nur gegen die Verletzung des wahren Wesens im Menschen, nicht gegen die zufällige Gewohnheit. Freilich entwickelt sich das Wesen des Menschen, d. h. hier die sittliche Wahrheit, langsam und allmälig, aber zum Gewissen der Völker und Generationen wird nie ein blos willkürliches Gesetz, sondern nur ein solches, welches Bestandtheile der ewigen Wahrheit enthält. Damit ist nicht ausgeschlossen, dass jede endliche Stufe der sittlichen Entwicklung in ihren Anforderungen mehr oder minder auch willkürliche Momente enthält. Aber sie treten nur in das Gewissen durch die Verbindung mit jenen ewigen Bestandtheilen, und der Fortschritt der sittlichen Entwicklung beruht, wie wir ausgeführt, darin, dass das Gewissen in seiner höheren Schöpferthätigkeit als reformatorisches diese Schale sondert und den Kern erweitert.

Aus dem Erörterten geht hervor, warum der blos objective Widerspruch nicht ausreicht, die Handlung böse zu machen. Zwar darf keineswegs behauptet werden, dass das Subject ein Sittengesetz, dessen Inhalt ihm äusserlich ist, ohne Weiteres übertreten dürfe, so lange es in der sittlichen Gemeinschaft steht, für welche dasselbe gilt. Aber die objective Sitte kann doch unleugbar solche äusserliche Bestandtheile enthalten, und es sind mehr die principiellen Folgen, welche das Gewissen, soweit es das Aeusserliche als solches erkennt, binden oder beschränken.

Aus dem Erforderniss, dass nur, wo der doppelte Widerspruch ausdrücklich gesetzt ist, das Böse anerkannt wird, scheint eine Erleichterung für den Sünder und damit eine Gefahr für das sittliche Ganze hervorzugehen. Denn wird es dem Sünder nicht leicht sein, in jedem Fall wenigstens eine Seite des Widerspruchs zu entfernen, nachzuweisen, dass entweder das ob-

jective Sittengesetz oder das Gewissen nicht gesprochen habe? Die Sophistik der Sünde wird allerdings erleichtert, aber nicht der aufrichtige Irrthum. Dann aber ist zu sagen, dass das Gute stets auch das Schwere ist; das Gute soll nicht das Leichte sein. Das leichte Gute wäre der unmittelbare Widerspruch, *contradictio in adjecto.* Umgekehrt gilt freilich ebenso, dass das Böse nur scheinbar das Leichte. Der Sünder, dem das Gewissen eine Handlung verbietet, und der sich beruft, dass das ausdrückliche Verbot des Gesetzes fehle, weiss sehr wohl, dass er den Zusammenhang beider finden könnte, wenn er überhaupt an der Stimme des Gewissens ernstlich zweifelte. Und derselbe Sünder, der das Gesetz verletzt, weil das Gewissen schweige, weiss sehr wohl, dass er es erst betäubt hat.

Das Sittengesetz ist seinem Begriff nach als Forderung unbedingt. Dieser Absolutheit scheint eine doppelte Relativität gegenüberzustehen. Einmal wissen wir, dass das sittliche Princip in seiner Wahrheit sich in der geschichtlichen Entwicklung entfaltet. Dies scheint die absolute Geltung des Sittengesetzes, so lange es noch einseitig ist, zu erschweren. Fassen wir diesen Punkt zunächst allein ins Auge, so kann diese Relativität die Unbedingtheit der Forderung nicht aufheben, da gerade aus dem Ernst der Unterwerfung die Fähigkeit der Weiterentwicklung des sittlichen Princips hervorgeht. Es ist aber auch von dieser Art der Relativität ein Misverständniss abzuwehren. Relativ im Princip sind die sittlichen Entwicklungsstufen, welche dem Christenthum vorhergingen. Das sittliche Princip des Christenthums aber ist das absolute. Es ist eine sehr geistlose Weltbetrachtung, welche mit dem *progressus in infinitum* die beständige Relativität, d. h. die Nichtigkeit alles Geistigen herbeiführt. Wie es sich mit dem Zeitverlauf der irdischen Entwicklung verhalten mag, dem Inhalt nach ist sie eine geschlossene Grösse, so wahr der Geist sie nur geistig, d. h. als Ganzes betrachten kann. Sonach muss es auch einen Höhepunkt des sittlichen Princips geben. Dass dieser im Christenthum erreicht ist, ist so unaufgeblich, als der Geist die Wahrheit selbst nicht aufgeben kann, ohne sich zu zerstören. Mit der Absolutheit des sittlichen Princips beginnt aber erst die wahre sittliche Productivität, d. h. die Verkörperung der Wahrheit. Bei dieser Arbeit gibt es noch eine unendliche Reihe von Ent-

wicklungsmomenten und Stufen, Unterschiede, wie die Geschichte des Christenthums sie uns bereits grossartig und voll individueller Energie aufweist, und die Zukunft sie noch bedeutender verheisst. Von hier aus kommt eine gewisse Relativität auch in das absolute Princip bei seiner Verwirklichung. Die Unbedingtheit, soweit sie sich an das Innere wendet, wird dadurch nicht aufgehoben. Aber die Mittel sind relativ. Das Gebot der Gottesliebe bleibt unbedingt und soll jederzeit das ganze Innere in Anspruch nehmen. Die Mittel der Bethätigung im Handeln sind verschieden. Allerdings ist nicht zu leugnen, dass diese Mittel gegen das Gebiet des Innern sich keineswegs bloss äusserlich verhalten. Die Frömmigkeit einer sittlich edleren Cultur ist vielleicht nicht inniger, als die einer unentwickelten, aber reicher, zarter, feiner. Denn sie kehrt zurück aus einer geistig reicheren Bethätigung. Die Unbedingtheit des sittlichen Princips selbst ist aber, wie sich leicht begreift, für keine Stufe der christlichen Sittlichkeit aufgegeben.

Das Princip des Christenthums ist das Princip der absoluten Freiheit und Affirmation. Vermöge seiner endlichen und allumfassenden Natur erzeugt es eine Reihe endlicher Stufen aus sich, indem es die Endlichkeit nach und nach in Besitz nimmt. Dadurch entsteht auch ein verschiedenes Verhältniss zur Endlichkeit der Form nach. Obwohl die Freiheit im Princip von Anfang gesetzt ist, so ist der Geist doch desto freier oder desto mehr er selbst, je reicher und innerlicher er die Endlichkeit durchdringt. Die geistige Freiheit wird gefährdet, so lange das Verhältniss des Geistes bei der allgemeinen und einseitigen Negativität gegen die Endlichkeit stehen bleibt, wie das Beispiel des Katholicismus zeigt. Es kann sonach auch innerhalb des Christenthums von principiellem Fortschritt die Rede sein. Was früher von dem Werk der sittlichen Reformation gesagt wurde, gilt vor Allem für die reformatorische Thätigkeit innerhalb des Christenthums. Die Reformation *κατ' ἐξοχήν*, das Werk, in welchem dieses Wort weltgeschichtlich geworden ist, fällt in die christliche Entwicklung. Dies geht sehr mit rechten Dingen zu. Denn erst wo ein einiger Grund gelegt ist, wo die endlichen Stufen von einem absoluten Princip zusammengehalten sind, wo die historische Continuität eine bewusste ist, da ist Reformation im

vollsten Sinne, d. h. Setzen eines Neuen, welches nur Vertiefen in das Vorhandene ist. Die endlichen Stufen der sittlichen Entwicklung, welche dem Christenthum vorangehen, sind zwar auch von dem Gesetz der Continuität beherrscht, aber der Gegensatz tritt einseitig hervor, und das Bewusstsein des Zusammenhanges ist bis auf unkenntliche Spuren verlöscht.

Das Böse, sagten wir, sofern es als Widerspruch gegen das menschliche Wesen zugleich den Widerspruch gegen den Grund des menschlichen Wesens, das Absolute, enthält, ist Sünde. Dies führt auf die Frage nach dem Ursprung des sittlichen Gesetzes. Die neuere Zeit hat nämlich den Streit hervorgerufen, ob das sittliche Gesetz von dem Menschen oder von Gott stamme. Nach unserem Ausdruck, und wenn es feststeht, was wahre Wissenschaft noch nie verleugnet hat, dass der menschliche Geist auf einen absoluten Grund zurückweist, sollte freilich dieser Streit nicht möglich sein. In der That, so wie er geführt worden, sind beide Parteien in gleicher Weise zurückzuweisen. Den Menschen mit Ausschluss des Absoluten als Urheber des Gesetzes ansehen kann nur die sittliche Rohheit und die wissenschaftliche Gedankenlosigkeit. Gott mit Ausschluss des Menschen zum Urheber machen kann nur ein äusserlicher Deismus, der bei voller Gedankenklarheit der Tiefe des religiösen Gefühls selbst am meisten widerspricht. Es ist in der Behandlung dieser allerdings sehr schweren Frage durch Julius Müller in seiner Lehre von der Sünde diesem scharfsinnigen und gewissenhaften Denker keineswegs gelungen, jenes Dilemma vollkommen zu vermeiden, so lebhaft er sich gegen einen äusserlichen Deismus überall verwahrt. Den Menschen zum Miturheber des sittlichen Gesetzes machen soll natürlich nicht heissen ihn als primitiven Schöpfer ansehen. Es kann nur heissen, dass das Gesetz nichts ist, als der Ausdruck der geistigen Natur des Menschen in ihren eigensten und tiefsten Bedürfnissen. Für die Erscheinung des Sittengesetzes, d. h. für das allmälige Hervortreten desselben, wie es sich als die wahre Ordnung des menschlichen Inhaltes erst in und mit diesem Inhalt herausarbeitet, ist das menschliche Innere in seiner Wahrheit der nächste Quell. Nur die oberflächlichste Betrachtung dürfte darin die Behauptung sehen, dass der Mensch auch der einzige Quell. Auf den absoluten Quell des mensch-

lichen Geistes weist vielmehr derselbe überall unausweislich zurück. Diese Sätze würden nicht einmal durch die Annahme einer übernatürlichen Offenbarung ohne Weiteres ausgeschlossen, da ja bei allen geistigen Errungenschaften ein Theil der Menschheit sich receptiv verhält, was nicht ausschliesst, dass jede solche Errungenschaft doch nur der Ausdruck der allgemeinen geistigen Anlage der Menschheit ist.

Der Streit um die menschliche oder göttliche Entstehung des Sittengesetzes schreibt sich von dem tiefen und kühnen Gedanken Kants her, keine Sittlichkeit anzuerkennen, als die auf der Autonomie des Willens beruht. Julius Müller findet in diesem Gedanken Kants sonderbarer Weise einen Widersinn. Wenn der Wille sich selbst das Gesetz gegeben, wie könne er ihm widerstreiten? Oder bedeute das Gesetz die Herrschaft des Geistes über die Sinnlichkeit, so werde die Sinnlichkeit zum Subject der Sittlichkeit. Der zweite Einwand ist richtig, trifft aber die Meinung Kants nicht im Geringsten; der erste ist unbegreiflich. Niemand wird besser einsehen, als Müller, dass der Wille nicht wie eine einfache Naturkraft zu denken ist, sondern als die Einheit einer ungeheuren Mannichfaltigkeit von Strebungen, eine Einheit, die sich durch beständige Thätigkeit realisirt. Was ist nun da Auffallendes, in diesem concreten Ganzen den Widerstreit zuzulassen? Oder wäre ein mit sich kämpfender Wille nicht eine ganz gewöhnliche Erscheinung des Lebens? Es drängt sich freilich immer wieder die Vorstellung auf: der Wille kann nur ein Einfaches, mit sich Uebereinstimmendes sein, und der Streit im Menschen kann nur ein Streit gegen den Willen, nicht innerhalb des Willens sein. Da man jedoch den Menschen nicht zum äusserlichen Kampfplatz auseinanderfallender Elemente kann machen wollen, so hilft diese Vertauschung des Ausdrucks nichts. Eignen wir uns aber die letzte Vorstellung etwa in der Weise an, dass wir sagen: in Wahrheit will der Wille bei der Erscheinung des streitenden Willens nur Eines, so lässt sich dies mit der kantischen Ansicht so vereinigen: der Wille ist auf ein Ziel des Handelns als das rechte gerichtet. Zum Handeln gehört aber eine Mannichfaltigkeit concreter Thätigkeiten und für diese ebenso viele besondere Impulse. Weil nun der Wille den ganzen Umkreis seines Inhaltes in diesem Augenblick nicht beherrscht, so entsteht ein

Kampf, und wenn der Wille nicht energisch genug ist, so lässt er sich die entgegengesetzten Impulse entreissen. Denn nur der Wille setzt den Impuls des bestimmten Handelns, die blos pathologischen Zustände ausgenommen.

Es ist ein grosser und werthvoller Gedanke Kants, dass der Wille nur sich selbst folgen soll, d. h. seinem wahren Wesen. Und dieser Gedanke führt, richtig fortgebildet, nicht zu einer Lossagung, sondern zu einer Verinnerlichung des Gottesbegriffes. Bei Kant schien die Autonomie zu einer Lossagung von Gott allerdings führen zu müssen, weil er von dem absoluten Willen nur die Form entdeckte und kein Princip der immanenten Entwicklung dieser Form kannte. Er bekämpfte so nur den äusserlichen Gottesbegriff, welcher den Willen auch nur äusserlich bestimmen kann, d. h. durch Motive, welche der Reinheit des Willens nicht angemessen sind. Für den Willen kann es nur ein Motiv des Handelns geben, sich selbst zu erreichen. Aber der Wille ist mehr als Form, und das Bestreben, den absoluten Inhalt des Willens zu finden, führt über den endlichen Geist hinaus. Insofern müssen wir im Sinne Müllers sagen: der Wille Gottes ist die innerste Tendenz des menschlichen Willens, freilich nicht dieses Willens in seiner unmittelbaren Erscheinung. Was die kantische Autonomie betrifft, welche, da sie nur auf die Form gerichtet ist, sich für die Pflicht als solche, vom Inhalt abgesehen, begeistert, so ist es ein oberflächlicher Einwand Schleiermachers, welchen Müller adoptirt, dass die eudämonistische Moral, da ihre Forderung unbedingt laute, dieselbe Begeisterung verdiene. Denn die eudämonistische Moral bedingt eben ihre Forderung durch ihr Motiv. Sie sagt nicht: der Mensch soll glücklich sein, auch wenn das Glück ihn unglücklich macht. Ihre Forderung ist also nicht unbedingt. Sie kann gar nicht unbedingt fordern, und gäbe sie sich diese Prätension, so bildete die absolute Forderung und der triviale Inhalt einen lächerlichen Widerspruch. In dem kantischen Gedanken liegt, dass die Pflicht als solche absolut sei, und da der absolute Inhalt nicht gefunden ist, so liegt die Sittlichkeit in der Absolutheit des Willens, welcher der Inhalt gleichgültig ist; gewiss ein einseitiger, aber edler und grossartiger Gedanke!

Wenn das Böse erkannt ist als Widerspruch gegen das

Wesen des Menschen, so fragt es sich nach dem Wesen dieses Widerspruchs selbst. Mit dieser Frage ist nicht immer identisch die nach dem Quell des Bösen, wenigstens nicht vor der Untersuchung. Denn vor der Untersuchung muss die Möglichkeit angenommen werden, dass diejenigen Seiten der menschlichen Natur, an welchen der Widerspruch in der Erscheinung haftet, ihn erst mitgetheilter oder abgeleiteter Weise an sich tragen. Mit andern Worten, die Qualität des Bösen ist eine Verkehrung des wahren Verhältnisses zwischen den Momenten der menschlichen Natur. Es kann als möglich gedacht werden, dass die verkehrten Momente nicht selbst Ursache ihrer Verkehrung sind, oder dass der Quell des Bösen in der Actualität des Bösen nicht sichtbar ist. Daher werden uns Theorien begegnen, welche das Princip des Bösen jenseit der Erscheinung desselben suchen. Die vollendete Untersuchung dagegen zeigt uns, dass allerdings das Princip des Bösen in den Momenten der Actualität desselben liegt. Wir wenden uns jetzt zu der Prüfung der wichtigsten Ansichten, welche zur Erklärung des Bösen aufgestellt worden sind.

Das Wesen des Bösen ist, so lange die Frage aufgeworfen worden ist, häufig in die Endlichkeit als solche verlegt worden. In einer ausgebildeten Theorie ist dies seit dem Neuplatonismus nicht wieder geschehen, aber in beiläufigen Aeusserungen. Denn die ausgeführte Betrachtung muss sofort darauf stossen, dass das Endliche nicht ohne Weiteres das Böse sein kann, sonst wäre das Gute nur der Gegensatz des Endlichen, also das Unendliche. Der spinozistische Satz: *omnis determinatio est negatio*, verwandelte sich in die Ungeheuerlichkeit: jede Bestimmtheit ist Sünde. Die neuere Wissenschaft hat aber längst erkannt, dass im Neuplatonismus und noch bei Spinoza ein abstracter und unwahrer Gegensatz des Endlichen gegen das Unendliche vorliegt, dass das Endliche dem Begriff nach vielmehr selbst ein Moment des Unendlichen ist. Das erscheinende Endliche, d. h. die natürliche Existenz, ist als solche nichts weniger als böse, sonst müsste das Thier, der Baum u. s. w. böse genannt werden. Es ist daher nur eine Ungenauigkeit oder Gedankenlosigkeit, wenn von dem Bösen gesprochen wird, als ob es ohne Weiteres aus der Endlichkeit sich verstünde. Es handelt sich um die Erklärung einer gei-

stigen Erscheinung, und wenn der endliche Geist böse ist, so muss der Grund sowohl im Geist als in der Endlichkeit liegen. Genauer ausgedrückt: das Endliche kann für den Geist nur die Veranlassung, der Stoff oder das Mittel sein, böse zu werden.

Auch die andere Wendung führt uns nicht weiter, welche diesem Zusammenhang gegeben worden, indem man sagt, im Endlichen liege nicht nur der Unterschied vom Unendlichen, sondern auch die Mangelhaftigkeit gegenüber der begrenzten Bestimmung. Denn der letztere Satz ist in dieser allgemeinen Haltung nicht wahr. Wir haben ohnedies bisher noch kein Gewicht darauf gelegt, dass durch die Identification mit der Endlichkeit das Wesen des Bösen als Widerspruch und damit Schuld und Verantwortung vernichtet wird. Der Begriff, den uns die letztere Wendung zeigte, die individuelle Mangelhaftigkeit, wird im Unterschied von der allgemeinen Negation, in welcher nur die Nichtunendlichkeit liegt, Privation genannt. Nun ist das Böse sicherlich Privation. Aber dieses Prädikat ist nicht das erschöpfende, ist keine Definition. Wenn die Endlichkeit nicht einmal ein Uebel ist, so ist die Privation nur ein Uebel, ein Unglück, keine Schuld.

Im Anschluss an spinozistische Gedanken hat Leibnitz versucht, aus dem Begriff der Endlichkeit den Begriff der Privation abzuleiten. Das dritte und wichtigste Moment bleibt jedoch bei seiner Erklärung ausgeschlossen. Nach Spinoza nämlich ist dem endlichen Wesen der Weltzusammenhang oder das Ruhen aller Dinge in Gott unmittelbar verschlossen. Auf den Standpunkt der Substanz erhebt sich erst das speculative Denken. Dem unmittelbaren Sinn erscheint das Endliche isolirt und selbstständig. Dies sind die inadäquaten Ideen. Ihr Sammelpunkt ist die *imaginatio*. Schon bei Spinoza liegt es nun sehr nahe, aus dieser mangelhaften Anschauung das Böse hervorgehen zu lassen. Wenigstens erfolgt nach ihm durch die Erhebung auf den Standpunkt der Substanz die Reinigung des Charakters, welche freilich nur in der freudigen Ergebung in den Weltlauf besteht. Der handelnde Mensch bleibt bei Spinoza durch den Mechanismus des Weltzusammenhanges bedingt, und so hat das Böse bei ihm subjectiv und objectiv nur theoretische Bedeutung. In der aus individuellen Substanzen, aus

Monaden, zusammengesetzten Welt des Leibnitz hat das Einzelwesen eine Selbstständigkeit, die doch nur relativ grösser ist, als bei Spinoza, obgleich der Gegensatz der unendlich vielen Monaden gegen die eine Substanz als ein unbedingter erscheint. So wird die Monade der selbstständige Ausgangspunkt des Handelns, auch des bösen. Aber damit, dass die Monade nicht der blosse Durchgangspunkt der Substanz ist, ist sie doch nicht der Urheber ihrer eigenen Beschaffenheit, aus welcher das Böse kommt. Diese Beschaffenheit leitet nämlich Leibnitz ganz ähnlich wie Spinoza ab. Die einzelne Monade durchschaut als solche nicht das Universum in seinem geistigen Zusammenhang. Jede Monade stellt zwar das Universum vor, aber als endliche ist ihre Gesammtvorstellung von dunklen Einzelvorstellungen durchflochten, also getrübt und verworren. Aus dieser Trübung fliesst ein Handeln, welches dem geistigen Wesen der Monade unangemessen ist. Hier aber sehen wir, dass es Leibnitz nicht einmal gelingt, den Uebergang vom Begriff der Negation zu dem der Privation zu finden. Die Existenz der endlichen Monaden folgt aus dem Begriff der besten Welt und weiterhin aus dem Begriff Gottes selbst. Muss nun in der endlichen Monade die Welt sich anders spiegeln als in Gott, so ist weder dieses noch das entsprechende Handeln eine Privation in Beziehung auf den Begriff der Monade. Um den Begriff der Privation zu gewinnen, muss daher noch ein eigener Weg eingeschlagen werden. Das endliche Wesen, weil es den Weltzusammenhang nicht durchschaut, handelt ihm zuwider, d. h. es hält die Bahn nicht inne, die ihm vermöge seiner besondern Stellung zugewiesen ist. Der Fehler fällt aber auf Gott zurück, dass er dem endlichen Geist nicht eine Intelligenz verliehen, welche, ohne das Universum in seiner absoluten Wahrheit zu durchdringen, ausreichte, sein Handeln richtig zu leiten. Dass dies nicht undenkbar beweisen alle Naturwesen, welchen Leibnitz die niedern Grade der Intelligenz oder der Perception zuweist. Soll das Endliche für den Geist Privation sein, so muss die Unendlichkeit in seinem Wesen liegen. Dies ist ganz richtig, aber ein Gedanke, der zwar der treibende Hintergrund der leibnitzischen Geisteslehre ist, aber keineswegs der klar erkannte Ausgangspunkt. Doch würde das eigenthümliche Wesen des Bösen auch bei dieser Erkenntniss noch nicht erfasst.

Denn das Böse ist mehr, als die blos endliche Intelligenz, auch wenn ihre Unangemessenheit für die Entwickelung des Geistes anerkannt ist.

Eine der verbreitetsten Ansichten zu allen Zeiten ist, den Quell und das Wesen des Bösen gleichmässig oder wenigstens das letztere in die Sinnlichkeit zu setzen. Diese Ansicht ist nicht nur die älteste aller Erklärungsweisen. Sie liegt auch den meisten Theorien noch zu Grunde, welche sich scheinbar von ihr entfernen, und es gibt überhaupt nur wenige, vielleicht keine, welche sie ganz consequent abschneidet. Die Herleitung des Bösen aus der Sinnlichkeit ist die älteste und im Grunde die Ansicht des ganzen Alterthums, seitdem der Gegensatz von Sinnlichkeit und Geist in das Bewusstsein eingetreten. Dies geschieht durch die platonische Philosophie. Und so finden wir bei Plato zuerst die Ableitung des Bösen aus der Sinnlichkeit. Mit den neueren ähnlichen Theorien darf freilich die platonische nicht verwechselt werden. Es ist eigentlich das Latentsein der Idee in der Seele, die ἀμαθία, die Unwissenheit, sei sie nun durch Unbildung oder Schwäche der geistigen Anlage begründet, welche, der sinnlichen Natur die Herrschaft lassend, das Böse veranlasst. Oder es ist die ungewöhnliche Gewalt der Sinnlichkeit, der Aufruhr der Seele, στάσις, von Plato als Krankheit bezeichnet. Was diese Theorie von den neueren unterscheidet, ist, dass den Neueren Geist oder Idee und Ich nothwendig zusammenfallen. Für das neuere Bewusstsein tritt es dadurch viel schärfer hervor, dass durch die Ableitung aus der Sinnlichkeit das Böse für das Bewusstsein eine auswärtige Angelegenheit wird. Bei Plato, wie wir dies schon früher gesehen, ist der Einheitspunkt des Seelenlebens noch nicht bestimmt, weil überhaupt noch nicht als nothwendig gesucht. Dieser Fortschritt der neueren Erkenntniss stellt die Schwäche der Sinnlichkeitstheorie ins Licht und ist daher für die Neueren ein Vorwurf, welche diese Theorie dennoch aufgestellt. Der Vorwurf wird dadurch grösser, dass sie den menschlichen Geist, ebenfalls im Unterschied von Plato, als ein fertig entwickeltes Sein nehmen, welches durch die Sinnlichkeit auf unerklärliche Weise in Passivität versetzt wird. So ungenügend die platonische Seelenlehre ist, das Streben nach einer organischen Einheit des Sinnlichen und Geistigen ist doch vorhanden, während

die neuere Psychologie, aus welcher jene Theorie hervorgegangen, die Sinnlichkeit zum reinen *caput mortuum* macht.

Die Herleitung des Bösen aus der Sinnlichkeit ist im weiteren Sinne auch der Standpunkt der paulinischen Schriften. Hier ist freilich die Sinnlichkeit noch weniger jenes *caput mortuum.* Der Ausdruck *σάρξ* umfasst das ganze endliche Leben, den Gegensatz gegen den Geist als göttlichen. Damit nähert sich freilich die paulinische Anschauung einem gewissen Dualismus. Wir können daher die paulinische Theorie hoch schätzen als ein Urtheil über den Weltzustand, aber sie ist keine Herleitung des Bösen aus dem Wesen des Geistes in dem Verhältniss seiner Momente.

Die Mängel der modernen Sinnlichkeitstheorie sind zum Theil schon angedeutet. Der Hauptmangel ist, dass das Böse aus dem Geist hinausverlegt wird, was einerseits so viel ist, als die Erklärung aufgeben, und andererseits die Unbegreiflichkeit aufbürdet, wie der Geist äusserlich bestimmt und gehemmt werden kann. Den Fortschritt von diesem Standpunkt bilden daher eine Reihe von Theorien, welche den Ursprung des Bösen aus der Sinnlichkeit festhaltend, dieselbe in ihrem inneren Verhältniss zum Geist zu fassen suchen. Hierher gehört auch die von uns bereits dargestellte leibnitzische Ansicht. Nach Leibnitz, dem in der Kühnheit dieses Gedankens nur etwa noch Fichte gleichkommt, ist die Sinnlichkeit, was hier zunächst zusammenfällt mit Materie, selbst ein Product des Geistes. Die Materie ist nichts als eine verworrene Vorstellung, der Mangel der einzelnen Monade, das Universum in seiner Totalität als Geistiges mit ihrem Blick zu durchdringen. Aus den verworrenen Vorstellungen kommt aber nach Leibnitz, wie wir gesehen haben, das unrichtige Handeln, das ist, das Böse. Das Ungenügende dieser Theorie für die Erklärung des Bösen ist von uns schon bezeichnet. Ihre Grundlage, die wir hier kennen gelernt, ist zwar ein grosser und bewunderungswürdiger Gedanke, bei dem aber die Philosophie nicht stehen bleiben kann. Denn es heisst die Sinnlichkeit nicht erklären, wenn sie aus der Endlichkeit der Monaden erklärt wird. Die Endlichkeit der Monaden setzt ihrerseits den Gedanken der Sinnlichkeit voraus.

An diese Theorie, für welche die Sinnlichkeit ein blosser

Schein des Geistes ist, schliesst sich eine andere, welche die Sinnlichkeit als Realität erkennt und doch auf dem Wege ist, sie als Moment des Geistes zu fassen. Schon Spinoza, der Vorgänger Leibnitzens unter den grossen Philosophen, hatte Geist und Sinnlichkeit, bei ihm Denken und Ausdehnung, dem Wesen nach für gleich, nur der Form nach verschieden erklärt. Als die Philosophie den cartesianischen Gegensatz des Geistes gegen die Sinnlichkeit in Kant und Fichte auf die höchste Spitze getrieben, begann unmittelbar das Streben, die Identität zu suchen. Von diesem Standpunkt der relativen Identität von Geist und Sinnlichkeit hat Schleiermacher eine Erklärung des Bösen aufgestellt. Die schleiermacher'sche Geisteslehre leidet aber an der Gefahr, über der Identität von Geist und Sinnlichkeit den Unterschied nicht zu erreichen. Geist und Sinnlichkeit oder Vernunft sind derselbe Inhalt, das eine Mal in Form der Realität und Einzelheit, das andere Mal in Form der Idealität und Totalität. Dies wäre schon ganz gut, wenn nicht nach dem Vorgange Spinoza's die menschliche Vernunft nur die Totalität und Idealität des endlichen Wesens, somit selbst ein endlicher Inhalt wäre, selbst, wie die Sinnlichkeit, in das getheilte Sein gehörte. Denn damit ist das wahre Wesen des Geistes, die unendliche Form, die Freiheit, verkannt. Wie Schleiermacher die Unendlichkeit des Geistes vermittelst der religiösen Sphäre einführt, haben wir schon berührt. Das Böse besteht nun nach Schleiermacher in der Selbstständigkeit der sinnlichen Thätigkeit der geistigen gegenüber, welche daraus entsteht, dass der Natur der Sache nach die Sinnlichkeit sich früher entwickelt, als die Vernunft. Das Böse oder die Sünde entsteht aber in der That nur durch das Beziehen des sinnlichen Bewusstseins auf das Gottesbewusstsein oder das Gefühl der absoluten Abhängigkeit. Vermöge desselben wird die Selbstständigkeit des Sinnlichen als Etwas empfunden, was nicht sein soll. Was sein sollte, ist, dass das sinnliche Bewusstsein durch das Gottesbewusstsein bestimmt wird. Da aber die Idee der reinen Unendlichkeit, welche den Inhalt des Gottesbewusstseins oder des absoluten Abhängigkeitsgefühls bildet, bei Schleiermacher keine architektonische Kraft besitzt, so zu sagen nicht der Werkmeister der sittlichen Welt ist, nur der Hintergrund und die Begleitung der sittlichen Thätigkeit, so

bleibt diese Bestimmung des Bösen ganz formell. Schleiermacher sagt ausdrücklich, dass das Bewusstsein der Sünde von Gott nur mit Beziehung auf das Bewusstsein der Erlösung geordnet sei. Aber es bleibt höchst merkwürdig, dass er das Böse nur durch die Beziehung auf das religiöse Bewusstsein entstehen lässt und dasselbe in der sittlichen Entwicklung, abgesehen von der Religion, gar nicht zu kennen scheint. Das Böse ist doch schon ein rein menschlicher Widerspruch, wenn gleich dieser Standpunkt der Betrachtung nicht der erschöpfende und letzte sein kann. Vgl. unter 6 die Beurtheilung der schleiermacher'schen Ethik. Was auf dem religiösen Standpunkt das Böse oder die Sünde ist, lässt sich nach Schleiermacher in der sittlichen Entwicklung nur ansehn als die sinnliche Kraft, welche noch nicht von der Vernunft beherrscht und durchdrungen ist. Aber das Böse ist weit mehr; es ist die Vernunft oder der Geist, der seinem Wesen widerspricht. Schleiermacher kann diese Stellung der Momente nicht finden, weil ihm der Geist nicht unendliche, sich selbst bewegende Form ist. So ungenügend demnach seine Lösung des Problems bleibt, so ist der Fortschritt über die gewöhnliche Sinnlichkeitstheorie, die sich in der halbwissenschaftlichen Vorstellung im Anschluss an entstellte cartesianische und leibnitzische Gedanken gebildet hat, nicht zu verkennen.

Den nächsten Fortschritt in der Entwicklung unseres Problems muss diejenige Ansicht bilden, welche zwar in der Sinnlichkeit das Medium der Sünde sieht, aber in der Freiheit das Princip. Diese Ansicht hat Kant durchgeführt in der Schrift: „Die Religion innerhalb der Grenzen der blossen Vernunft.“ Wir haben den Gedanken derselben schon oben dargelegt und darauf hingewiesen, dass bei der streng dualistischen Haltung des Gegensatzes zwischen Sinnlichkeit und Geist die Selbstverkehrung des Geistes zur Unterwerfung unter die Sinnlichkeit eine Unmöglichkeit ist.

Der nächste Schritt in der Lösung des Problems führt uns daher auf die Ansicht, welche nicht, wie die spinozistisch-schleiermacherische Lehre, Sinnlichkeit und Geist als dem Wesen nach identisch fasst, sondern den Geist als das höhere und umfassende Princip, aber versucht, die Sinnlichkeit aus dem Geist selbst abzuleiten. Auf diesem Standpunkt erscheint die

Sinnlichkeit zunächst als das *minus* des Geistes, als das relative Nichtsein desselben. Es liegt ihm daher nahe, die Sinnlichkeit durch den Abfall des Geistes von sich selbst entstehen zu lassen. Diese Lehre hat sich sehr früh unter einer gewissen Abhängigkeit von platonischen Vorstellungen bei den Neuplatonikern und Gnostikern ausgebildet. Sie ist neuerdings von Schelling wieder aufgenommen worden in seiner Abhandlung über die Freiheit, wo er den ersten Schritt that, über den spinozistischen Standpunkt der blossen Identität von Geist und Natur hinauszugehen, und den Geist als absolut zu fassen suchte. Die Ableitung der Sinnlichkeit ist aber phantastisch und die Erklärung des Bösen tautologisch. Es ist phantastisch, die Sinnlichkeit aus ihrem reinen Gegentheile entspringen zu lassen, und ein abstractes unmögliches Denken, den Geist sich ohne seinen concreten Inhalt vorzustellen. Die Folge dieser phantastischen Ableitung des Concreten ist, dass dasselbe nicht in seiner Bestimmtheit und gesetzmässigen Entwicklung gedacht werden kann. Die Erklärung des Bösen ist aber tautologisch. Denn in dem abstract gedachten Geist gibt es kein besonderes Moment, das den Abfall bedingen kann, ausser dem allgemeinen Gedanken des Bösen oder des Abfalls selbst. Im Grunde erkennt Schelling dies sehr wohl. Die ganze Abhandlung von der Freiheit hat mit ihrer Lehre von der Natur in Gott keinen andern Zweck, als das Böse aus einem metaphysisch-concreten Princip abzuleiten. Nichts desto weniger muss der endliche Geist durch einen in sich selbst unmotivirten Abfall erst jener Natur die Möglichkeit eröffnen, in ihm zu wirken. In der ersten Schöpfung, aber durch eine von ihr unterschiedene That ergreift sich der Mensch in Eigenheit und Selbstsucht.

Zum Theil hat sich an diese Lehre Müller angeschlossen in seinem schon genannten verdienstvollen und bedeutenden Werk. Er bestimmt zunächst das Wesen des Bösen als Selbstsucht, noch abgesehen von der Frage nach dem Ursprung. Diese Bestimmung ist richtig, sofern es kein Böses gibt, was nicht selbstsüchtig wäre. Denn ein Böses, worin die Beziehung des Ichs auf sich selbst nicht enthalten wäre, wäre für den Geist nur eine äussere Calamität, d. h. der Begriff des Bösen wäre vernichtet. Was im Ich vorgeht, geht auch mit dem Ich vor sich. Darin aber liegt noch nicht die Rechtfertigung, bei

der Erklärung des Bösen von dem Inhalt des Geistes abzusehen. Vielmehr müssen beide Momente gleich betont werden. Das Böse ist ein verkehrter Inhalt und eine Verkehrung des Ich, sofern dieses sich dem Inhalt hingibt oder ihn hervorruft. Aber die Verkehrung kommt nicht aus der abstracten Willkür, sondern ebenso aus der Natur der Entwickelung des Inhaltes. Aber keines dieser Momente gibt für sich das Böse. Müller legt sowohl für die Wirklichkeit als für die Entstehung des Bösen den Accent einseitig auf die Selbstsucht. Und doch gesteht er ein, dass das Böse nicht blos Beziehung auf sich, sondern ebenso falsche Weltlust ist. Er macht diesen Uebergang, indem das Selbst die Triebe, welche die Beziehung zur Welt vermitteln, unmittelbar zum Inhalt hat. Das Selbst, das sich nicht auf Gott beziehen will, sondern auf sich, ist genöthigt, sich damit auf seinen unmittelbaren Inhalt und dadurch auf die Welt zu beziehen. So gibt Müller halb und halb zu, dass das Böse nicht abstract gedacht werden kann. So hat Müller sich wenigstens von jener gnostisch-phantastischen Theorie, welche das Concrete willkürlich entstehen lässt, getrennt, aber freilich, ohne den nothwendigen Uebergang des Ich zu seinem Inhalt aufzufinden. Dabei schmälert er dieses Zugeständniss bedeutend, indem er gewisse Formen der Sünde statuirt, worin Nichts als Selbstbeziehung sein soll, z. B. den Hochmuth, und indem er die Entstehung des Bösen in ein vorweltliches Sein und in die reine Geistigkeit verlegt. Die letztere Ansicht werden wir später noch prüfen. Zunächst ist jetzt der wahre Begriff des Bösen vollständig anzugeben, wie er durch die hegel'sche Geisteslehre aufgestellt ist.

Nach Hegel ist der Geist seinem Begriff nach concret. Die sogenannte reine Geistigkeit bildet als Form nur ein Moment, nur eine actuelle Beziehung innerhalb der Totalität des Geistes. Wie die Form sich aus dem natürlichen Geist herausarbeitet, haben wir schon früher angedeutet. In der Arbeit, welche wir als den Process der concreten Freiheit bezeichnet haben, tritt das Böse hervor. Der Geist ist die Natur, zunächst hier die individuelle, in Form der Idealität und Totalität. Diese Totalität wird dann Realität als handelnde Natur. Der Naturinhalt entwickelt sich aber allmälig, und die einzelnen Momente nehmen, wie sie sich entwickeln, das ganze Wesen des Geistes

in Anspruch, d h. sie sind nicht in den Schranken der Totalität, welche noch latent ist, oder, wie wie wir uns früher ausdrückten, der Inhalt ist ein wilder. Es ist nun von der äussersten Wichtigkeit, zwei Arten des Bösen streng auseinander zu halten. Der Geist, der einem unangemessenen Inhalt dahingegeben, fühlt sich als böse, sobald er diese Unangemessenheit erkennt, weil er sich gebunden findet: weil mit der Erkenntniss der Unangemessenheit diese selbst noch nicht aufgehoben ist, theils weil das Falsche sich der Natur bemächtigt hat, theils weil mit der Erkenntniss des Falschen die positive Wahrheit noch nicht gegeben ist. Dieses Böse ist aber ein anderes, als der Wille, der sich in der falschen Richtung gewaltsam fixirt und steigert.

Die hegel'sche Ansicht darf in keiner Weise mit der schleiermacher'schen verwechselt werden. Bei Schleiermacher fehlt das Moment, dass der Wille selbst böse ist. Die Natur ist bei Schleiermacher eine Grösse, ehe der Geist eine wird. Damit ist aber das Böse blos Natur. Nach Hegel dagegen ist das Böse der Geist oder der Wille, der einen verkehrten Inhalt hat. Man halte dies nicht etwa für eine blosse Verschiedenheit der Ausdrücke und sage, dass Schleiermacher in der Sache ja doch dasselbe meine oder meinen müsse. In der That, die hegel'sche Ansicht allein entspricht sowohl dem Wesen des Bösen als dem Wesen des Geistes als allumfassender Form. Denn wo ist die schleiermacher'sche Natur, welche eine Grösse, ehe der Geist eine solche geworden? Ist sie ausserhalb des Geistes, dann hat sie mit dem Geist Nichts zu schaffen. Dass es Schleiermacher mit dieser Ansicht Ernst ist und nicht blos eine Ungenauigkeit des Ausdrucks, beweist er dadurch, dass er das Wesen des Bösen mit Bewusstsein leugnet. Aber dadurch wird nicht nur nicht der Mangel, sondern auch die innere Schwierigkeit seiner Lehre nicht aufgehoben. Denn da er den Geist nur als inhaltsvoll nimmt, so stehen sich nach dem Erwachen desselben zwei Grössen, Natur und Geist, im Menschen gegenüber. Aber wo ist die Natur, wenn nicht im Geist? Bei Hegel dagegen erwacht der Geist als freie Form auch später als das natürliche Bewusstsein. Aber er findet auch die Natur als seinen Inhalt und zugleich diesen Inhalt seinem Wesen unangemessen, d. h. er findet sich als böse. Dieser Punkt der

hegel'schen Lehre bietet jedoch noch eine Schwierigkeit dar, über welche viele Beurtheiler nicht hinweggekommen sind. Die Erledigung eines andern Punktes wird uns auf dieselbe zurückführen.

Sowie nach der hegel'schen Lehre der Geist formell am Bösen betheiligt sein muss, um den Begriff des Bösen zu constituiren, so liegt nach dieser Lehre auch die Nothwendigkeit nicht vor, den Inhalt des Bösen nur in die Sinnlichkeit zu setzen. Dagegen kann man sagen, der Inhalt des Bösen liegt in der Natur, wenn man das Wort im Unterschied von Sinnlichkeit nimmt. Natur bezeichnet dann die unmittelbare Totalität der geistigen Anlagen und Kräfte: die Kräfte des sinnlichen Lebens, die intellectuellen und die Gemüthskräfte zusammengefasst. Darnach ist jede einseitig entwickelte, den ganzen Umfang des Ich beherrschende, oder die Totalität des Gemüths absorbirende Kraft böse. Es ist ein Fehler der gewöhnlichen Sinnlichkeitstheorie, dass sie, wenn nicht die zahlreichsten, doch die bedeutungsvollsten Erscheinungen des Bösen nicht erklären kann. Man braucht, um Beispiele des Bösen, welche nicht aus der Sinnlichkeit entspringen, zu finden, sich nicht nur auf Ehrgeiz, Hochmuth und dergleichen zu berufen, denn diese Leidenschaften leben von der Nahrung der Phantasie, welche ein sinnliches Moment, freilich nicht nach dem Gedanken jener Theorie, enthält. Aber man denke an die Leidenschaft des Wissenstriebes, an den Wissensdurstigen, der zum Mörder wird, um Bücher zu kaufen, an den Arzt, der bei einer Augenoperation absichtlich dem Kranken den Sehnerv zerschneidet, um zu wissen, ob dieser Nerv Empfindung hat. Man denke an die Faustdichtung, an den Paganinimythus, an die Virtuosen der Diplomatie, die nicht sowohl für bestimmte gute oder schlechte Zwecke, als aus Freude an der Intrigue machiniren, an die Formen der Herrschsucht u. s. w., um sich zu überzeugen, dass jede, auch die edelste Geistesrichtung als einzelne aus der Harmonie des Gemüths, welche die Sittlichkeit ist, heraustreten und das subjective und objective Gesetz verletzen kann. Es ist ein sehr gut bezeichnender Ausdruck, den Vatke für den Begriff des Bösen gefunden: die falsche Centralität des Besondern. Darin liegt sowohl das formelle als das materielle Moment angedeutet. Es ist unrichtig aus der Erscheinung, dass

auch die höheren und sogar abstracten Geistesrichtungen zum Bösen führen, den Schluss zu machen, dass das Böse nur aus der abstracten Selbstsucht stammen könne. Denn jede bestimmte Geistesrichtung, auch eine relativ so abstracte, wie der Wissenstrieb, ist immer noch etwas sehr Concretes gegen die abstracte Selbstsucht, von der wir uns überzeugen dürften, dass sie ein Ungedanke ist. Das Böse ist Selbstsucht, aber die Sucht des concreten Selbst, und bei der Entstehung des Bösen wirken der concrete Inhalt und die reine Form gleichmässig zusammen.

Selbst diese umfassende Anschauung des Bösen, welche sich keineswegs auf Handlungen der Sinnlichkeit beschränkt, wird doch in einigen Wendungen auf das sinnliche Princip zurückzuführen gesucht, entweder so, dass man sagt, die Sinnlichkeit sei überhaupt die Bedingung der Individualität und weiterhin des einzelnen Selbst (Rothe), oder so, dass man sagt, die Sinnlichkeit sei die Bedingung des Lebens, der Entwickelung, der Potentialität des Geistigen, der Trennung der Kräfte in der Erscheinung (Vatke). Beides ist richtig und der Hauptsache nach dasselbe. Es ist in der That eine seltsame Speculation und aus einer phantastischen Zeit stammend, welche sich endliche Wesen denken kann, die Nichts zum Inhalt haben, als das reine Fürsichsein, die Selbstbeziehung. Dennoch darf man auch in diesem weiteren Sinne die Sinnlichkeit nicht zum Princip des Bösen machen. Denn dies enthält immer stillschweigend die Nebengedanken: der Geist ohne Sinnlichkeit würde nicht böse sein, während Geist schlechthin ohne Materialität ein Unding ist. Die Sinnlichkeit liegt vielmehr im Begriff des concreten Geistes selbst, und das Princip des Bösen ist der Geist in der Einheit seiner Momente, welche im lebendigen Geist untheilbar sind. Die Trennung der Momente ist nur ein allerdings nothwendiger Act des logischen Denkens.

Es ist nun aber nicht zu verkennen, dass an diese Anschauung des Bösen sich noch Schwierigkeiten knüpfen, welche erst durch eingehendere Betrachtungen zu entfernen sind. Das Böse soll das Werk des Geistes sein und ist es doch nicht. Denn wir mussten sagen: der Geist findet sich böse. Wir behaupteten, dass jedes Handeln, woran der selbstbewusste Geist keinen Antheil hat, den Geist Nichts angehe, und doch erschien uns das Böse als eine Folge der einseitigen Entwicklung der

Natur vor dem Erwachen des freien Bewusstseins. Ist es nun nicht ein Widerspruch, dass das Bewusstsein, indem es erwacht, sich nicht absolut frei, sondern gefangen findet? Und wie kann es diese Gefangenschaft sich als Schuld anrechnen? Allerdings liegt hier ein Widerspruch. Aber die Gegner der hegel'schen Theorie vergessen, dass der Widerspruch in der Erscheinung des Bösen liegt, dass alle Theorien an ihm scheitern, und dass die hegel'sche allein tief genug dringt, um ihn gründlich zu lösen. Man hat es Hegel zum Vorwurf gemacht, dass nach seiner Lehre mit dem Erwachen zur Selbstständigkeit der Geist *eo ipso* böse werde. (Dass der Sündenfall, als Losreissung vom Instinkt, ein Fortschritt, ist übrigens eine Wendung, die schon in der kantisch-fichte'schen Periode vielfach vorkommt, mit einem sehr grellen Ausdruck bei Schiller.) Man findet einen unerträglichen Widerspruch darin, dass der Geist böse werden muss und es doch nicht bleiben soll, was freilich keiner ist. Alle diese angeblichen Schwierigkeiten werden sich uns verhältnissmässig leicht lösen. Die bedeutendste ist aber, dass das Böse nach unserer Auffassung ein nothwendiges Moment in der menschlichen Entwickelung zu werden scheint, und dass darin eine grosse Härte und Gefahr für das sittliche Bewusstsein liegen kann. Dieses Bedenken hat sich im Anschluss an die obigen Einwürfe in der trivialen, zahllos wiederholten Behauptung Luft gemacht, dass Hegel den Unterschied zwischen gut und böse aufhebe, ja dass nach ihm das Gute das Böse selbst sei oder sein müsse. Prüfen wir erst, ob andere Theorien diese Schwierigkeit, die in der Sache liegt, vermieden haben. Diese Untersuchung führt uns vor Allem auf den Schuldbegriff.

In dem Begriff des Bösen, als eines Widerspruchs gegen das wahre Wesen, welchen der Geist selbst setzt, liegt sogleich der Begriff der Verantwortlichkeit und Schuld. In dem Begriff der Schuld liegt weiter der Begriff der Strafe. Dieser letztere Begriff, der in der Ethik und Politik von so grosser Wichtigkeit ist, hat neuerdings oft eine oberflächliche, fast eliminirende Behandlung erfahren müssen. Man hat nämlich die drei Begriffe, das Böse, Schuld und Strafe, als identisch genommen, so dass der Unterschied nur in die äusserliche Betrachtung fallen sollte, oder gar in die blosse Willkür. Das Böse als

Widerspruch erzeugt zugleich das Gefühl der Schuld und damit das Gefühl der Unseligkeit oder der Strafe. In der That sind dies drei Momente einer Entwickelung, aber doch nicht blos formell oder äusserlich verschieden, sondern jedes Moment enthält einen neuen Inhalt. In der bösen Handlung liegt der Widerspruch nur erst an sich. Das Individuum ist entweder so sehr in der Gewalt der einseitigen Willensrichtung, dass ihm der Widerspruch entgeht, oder wenigstens sich nicht in seiner vollen Kraft zeigt. Allerdings muss der Widerspruch des Gewissens schon irgendwie in der Handlung mit gesetzt sein, sonst wäre sie eben nicht böse. Nichts desto weniger bleibt ewig wahr:

„Ein andres Antlitz, eh' sie vollbracht,
Ein anderes zeigt die vollbrachte That.“

Der Unterschied liegt einmal darin, dass nach der Handlung die Leidenschaft befriedigt ist und der Gegendruck gegen das Gewissen aufhört, dann aber, dass keine Phantasie die Verletzung so ausmalen kann, als die Wirklichkeit. Es ist nothwendig, dieser Unterschiede sich bewusst zu bleiben, weil es neuerdings Mode geworden, den Bösewicht unter allen Umständen ohne Weiteres für schon bestraft zu erklären. Dies ist so falsch, wie wir eben gesehen, dass in dem Bösewicht noch nicht einmal das Schuldbewusstsein gesetzt ist. Die Strafe aber ist noch ein drittes Moment für sich. In dem energischen Schuldbewusstsein liegt allerdings eine Strafe. Der eigentliche Begriff der Strafe aber ist, dass ein bestimmtes Mass von äusserer Lebenshemmung dem Verbrecher auferlegt werde. Diejenigen oberflächlichen unter den neueren Philosophen, welche den Begriff der Strafe aus dem religiösen und ethischen Gebiet ganz verbannen möchten, sind auch nicht im Stande, denselben auf dem Gebiet der Rechtspflege zu begründen, und können darin nur eine äusserliche Convenienz sehen. Die merkwürdige Nichtachtung der Begriffe von Schuld und Strafe, welche allem gesunden Verstand und Gefühl zuwider ist, hat wohl ihren Grund in Folgendem. Man bekämpfte die theologischen Vorstellungen von Weltgericht, Auferstehung und dem Tode Christi als Stellvertretung für die Strafe der Menschheit. Weil man sich ausser Stande sah, diesen Vorstellungen unmittelbare Realität zuzugestehen, bekämpfte man auch das Motiv,

welches sie s. z. s. hervorgetrieben hat, den Ernst des Schuldbewusstseins und das Gefühl der Nothwendigkeit der Strafe. Man that sehr Unrecht daran. Man versündigte sich an der ethischen Natur des Menschen, die im Christenthum den tiefsten und ewigen Ausdruck gefunden hat. Die Frage wurde nun immer so gestellt: Muss man äusserliche Qualen tragen, um sich unglücklich zu fühlen? Kann, ja soll der Mensch den äusseren Schmerz nicht aus sich hinaushalten? Ist Paulus unglücklicher, den Pfahl im Fleisch, oder der Sünder im Purpur? Das Alles ist sehr schön und sehr richtig, aber nicht erschöpfend, und hat darum zu falschen Folgerungen geführt. Wenn man die Frage blos so stellt, welches Loos vorzuziehen ist, das des Sünders, der äusserlich nicht gehemmt ist, oder das der sittlichen Natur, die äusserlich leidet, so kann die Entscheidung freilich nicht zweifelhaft sein, und sicher ist der Standpunkt der alten Theodicee eine unendliche Roheit, welche das Leiden des Sünders s. z. s. als eine Entschädigung für die Entbehrungen des Guten fordert und für den Guten eine äussere Realität, als ob diese überall noch nöthig wäre, als ob das sittliche Handeln nicht die absolute Realität wäre. Aber diese Wendung ist doch nur eine Verflachung und Entartung des Christenthums. Das Gericht, welches das Christenthum fordert, geht vielmehr aus dem erhabenen Idealismus desselben hervor, und aus dem Werthe, welchen es der einzelnen Subjectivität als Träger einer unendlichen Geistigkeit zuerkennt. In dem Leben der Menschen, auch der besten, gehen tausend Widersprüche vorüber, ohne in ihrem ganzen Ernst empfunden zu sein. Es gibt im Leben, auch der besten, eine ungeheure Menge sittlicher Stumpfheit. Bei der grossen Mehrzahl aber ist diese Stumpfheit geradezu das Lebensprincip, die vielleicht nur in wenigen Momenten während der ganzen Lebenszeit einmal vorübergehend erschüttert wird, und deren sittliche Schranke nur der allgemeine Lebenszusammenhang bildet, welcher nie zum principiellen Bewusstsein und zur innersten That wird. Es ist ein erhabener Idealismus, dessen blosser Gedanke zur Bewunderung hinreisst, dass jede Persönlichkeit in ihren innersten Tiefen aufgerüttelt, die gedanken- und gefühllose Empirie ihres Daseins an dem höchsten Massstab messen soll, der Nichts ist, als das eigene zur Klarheit er-

weckte Bewusstsein. Dieser Idealismus kann nicht so oberflächlich beseitigt werden, und am wenigsten darf sich diejenige Denkweise rühmen, den Menschen höher zu stellen, welche die Millionen der Stumpfheit verfallen lässt, weil sie ja nur Mittel sind für die Totalität des Weltzwecks, der nur wenigen Begünstigten auf unvollkommene Weise in's Bewusstsein tritt. Das Christenthum will, dass Jedem die Anschauung Gottes, d. h. der Inhalt des absoluten Geistes, zu Theil werde, worin freilich die Vernichtung der entarteten Endlichkeit unmittelbar liegt. Die Strafe aber enthält noch ein eigenthümliches Moment, was in diesem Zusammenhange für sich anzuführen ist.

In der Strafe liegt, dass, was im Schuldbewusstsein nur als innerer Widerspruch gesetzt ist, d. h. als Urtheil der innern Allgemeinheit oder des Gewissens — dass dies als Urtheil der realen Allgemeinheit, d. h. des öffentlichen Gewissens gesetzt werde. Das einzelne Gewissen empfängt durch diese reale Allgemeinheit zugleich seine Correctur und seine Bestätigung. Der Geist ist einmal als isolirter nicht zu denken. Das innere Urtheil erhält erst in der realen Allgemeinheit seine Wahrheit. Es ist dies das Bedürfniss des Gewissens selbst, wenn es anders nicht mehr von der Sünde befangen ist, das eigene Böse nicht blos innerlich zu verdammen, sondern öffentlich. Das öffentliche Gewissen soll aber das Schuldgefühl nicht blos bestätigen, sondern zugleich begrenzen. Es wird begrenzt, indem dem Sünder ein bestimmtes Mass von Negation, welche nicht blos äussere Lebenshemmung zu sein braucht, auferlegt wird. Die äussere Lebenshemmung ist zunächst nur das Mass des innern Grades der bösen Handlung. Nur das äussere Lebensgebiet hat überhaupt darstellbare Masse. Es scheint hiermit das Böse, jedoch geistlos, wie eine theilbare Grösse behandelt zu werden, während doch der Geist, aus dem das Böse kommt, eine unendliche Grösse ist. Allein das Wesen des Geistes ist ununterbrochene Productivität. Darin liegt, dass der Quellpunkt der Handlungen, der geistige Grund, in die einzelne Handlung nie aufgeht. Zwar greift die Gesinnung, als ein bestimmter Zustand des Geistes, über die einzelne Handlung über. Allein der Geist greift wieder über die Gesinnung über, als einen durch innere Bewegungen gesetzten partiellen Zustand. Die Gesinnung verwirklicht sich in den Handlungen nach aussen, und so wird

die Gesinnung als Einzelrichtung, als Handlungsweise ein Quantum. Man darf also nicht damit kommen, dass die äussere Lebenshemmung für den Geist kein Uebel sei. Sie wird es dadurch, dass sie der inneren Negation entspricht. Je mehr freilich der Verbrecher mit dem öffentlichen Gewissen sich identificirt, desto mehr wird die Strafe ein Ausdruck, ein Mittel der Befreiung vom Bösen. Wir verdanken diese tiefe Auffassung der Strafe, wie alles wahrhaft Grosse in den modernen Ideen, Hegel. So wird uns auch der edle Ausdruck verständlich, dass das Geschwornengericht das Urtheil aus der Seele des Verbrechers spricht; so der ähnliche, dass das Recht des Verbrechers ist, bestraft zu werden. Die Strafe ist die im Einklang mit dem öffentlichen Gewissen vollzogene Befreiung von dem Bösen. Dass viele Verbrecher in stumpfem Trotz untergehen, kann gegen diese Auffassung Nichts beweisen. Der Mensch muss behandelt werden nach dem Funken des geistigen Daseins, der in ihn gelegt ist, und der jederzeit erwachen kann, um seine Rechte zu fordern. Wenn das öffentliche Gewissen richtet, so ist es in sich selbst sicher und bedarf nicht der Bestätigung des Einzelgewissens. Diese ist das hohe Gut des Verbrechers, welches aber nicht aufgezwungen werden kann. Der Verbrecher ist nach seiner Ehre behandelt worden, ob er sie nun fühlt oder nicht. Es ist noch besonders hervorzuheben, dass in der Strafe ausser der Negation die Begrenzung des Bösen liegt, Durch die Strafe wird die Qual der unendlichen Verletzung der Sittlichkeit von dem Gewissen genommen. Es kann sein, dass durch den Wegfall der Strafe das Gewissen dieser Qual zurückgegeben wird, so dass in der Aufhebung der Strafe eine Grausamkeit liegt. Man hat aus diesem Gesichtspunkt die Todesstrafe bekämpfen zu müssen geglaubt. Denn sie sei eine unendliche Grösse, weil sie das Leben und damit den Geist selbst negire. Thörichte Behauptung! Als ob der Geist nicht tausendmal die Kraft zeigte, von dem Einzelleben zu abstrahiren, als ob diese Kraft nicht viel weiter reichte! Der Tod ist Nichts gegen die Qual des Gewissens. Damit soll natürlich nicht im Sinne des verstockten Gewissens gesprochen sein, welches lieber den Tod äusserlich erleiden, als sich innerlich erweichen will, oder des schlaffen Gewissens, welches lieber auf einmal befreit sein, als die arbeitvolle Sühne, zu welcher

das Leben gehört, auf sich nehmen will. Allein es kann auch eine Nothwendigkeit des Todes geben für den Geist, der noch die Kraft des Handelns fühlt, aber zugleich die Wahrheit, dass er dieses Glück verwirkt hat, welcher fühlt, dass sein Anblick in der Kraft des Handelns ein Streich gegen das öffentliche Gewissen wäre. Es kann auch einen gebrochenen Geist geben, welcher in dem Ertragen des Todes zum letzten Male sich zusammenrafft.

Was hier über die Strafe gesagt ist, stellt die Bedeutung dieses Begriffs nur für den rein innerlichen, d. h. für den religiös-moralischen Standpunkt dar. Für die Strafe in der bürgerlichen Rechtspflege kommen noch andere Momente hinzu. Doch können keide Beziehungen nicht einseitig getrennt werden. Die Bedeutung auch der bürgerlichen Strafe ruht ganz auf ethischen Momenten. Die weiteren Bestimmungen werden uns an einer andern Stelle dieser Untersuchungen begegnen.

In dem Schuldbewusstsein und der Strafwürdigkeit scheint nun vor Allem zu liegen, dass das Subject das Böse allein aus sich gesetzt oder ausschliesslich verursacht habe. Dieser Punkt ist es, der so grosse Schwierigkeiten in das Verständniss des Bösen bringt. Es scheint gleich bedenklich, das Subject verantwortlich zu machen für ein Böses, dass es nicht gesetzt, als das Subject von der Verantwortlichkeit zu befreien, wenn auch nur theilweise, für ein Böses, was es doch in sich trägt. Wie diese Schwierigkeit verschiedene Theorien in's Leben gerufen und wie diese Theorien immer nur die eine oder die andere Seite des Widerspruchs hervorgetrieben, haben wir nun ins Auge zu fassen.

Die Beobachtung des Bösen ergibt in eindringender Weise, dass für einen grossen Theil des Bösen, welches aus dem einzelnen Menschen hervortritt, der freie Wille der Einzelnen nicht als die erschöpfende Ursache angesehen werden kann. Natur und Geschichte beschränken das freie Thun des Einzelnen in hohem Masse. Die ungeheure Bedeutung des Gesammtlebens der Menschheit, als einer Macht über den Einzelnen, drängt sich auf. Dieses Gesammtleben ist nicht die blosse Summe der subjectiven Thätigkeiten, sondern ein ineinandergreifender Organismus, in welchem die subjective Selbstständigkeit nicht ausgeschlossen, aber nur ein beschränkter Factor ist. So

scheint der selbstständige Antheil der Einzelthätigkeit und der Einfluss ihrer Bedingungen, wie in allem menschlichen Wirken, so auch im Bösen ununterscheidbar in einander zu fliessen. Dies scheint darauf zu führen, das Böse als ein Entwicklungsmoment der Menschheit zu fassen, als eine Nothwendigkeit — nicht der blossen Natur des Einzelnen, wohl aber der Naturkräfte, wie sie der geschichtliche Process im Gesammtleben entfesselt — welcher die subjective Kraft nicht gewachsen ist, sondern nur nach Massgabe der sittlichen Entwickelung des Ganzen. Es kommt Alles auf die Folgerungen an, ob diese Ansicht bedenklich wird. Soll sie dazu führen, es mit der Verantwortung des Einzelnen nicht gar zu genau zu nehmen, so widerspricht dieser Folgerung in gleicher Weise das gesunde subjective Gefühl, das ernstere sittliche Denken und das tiefere Verständniss der Geschichte. Zum grossen Theil sind die von uns dargestellten Ansichten über das Wesen des Bösen der Art, dass sie dem Bedürfniss nach sittlicher Verantwortlichkeit nicht genügen. Die Ableitung des Bösen aus der Endlichkeit als solcher, wie die aus der Sinnlichkeit, machen das Böse zum Typus der individuellen Menschennatur. Die organische Continuität des menschlichen Gesammtlebens ist in diesen Theorien für die Erklärung des Bösen gar nicht herbeigezogen. Wird dieser Zusammenhang in's Auge gefasst, so ist das böse Thun des Einzelnen nicht mehr Etwas, das ihm allein gehört, aber dafür ist ihm auch die Sünde der Anderen nicht mehr fremd. Die christliche Lehre von der Erbsünde ist darin tief, dass sie die sittliche Solidarität so entscheidend zur Geltung bringt. Denn nicht der Einzelne ist nach dieser Anschauung der freie Urheber des actuellen Verderbens, das ihn beherrscht. Dieses Verderben ist aber auch nicht der Ausfluss der typischen Menschennatur, womit die Verantwortlichkeit aufhört, sondern es ist die Folge einer freien That, in welcher die Menschheit vereinigt gewesen ist. Diese Ansicht ist zu mystisch, um den Angriffen des Verstandes gegenüber sich zu behaupten. Aber der tiefste und edelste Instinct hat sie geschaffen. Das theoretische Bedürfniss der Lösung des Widerspruchs zwischen Einzelschuld und Gesammtschuld ist übrigens nicht der treibende Gedanke, welcher das Dogma von der Erbsünde zur Geltung gebracht hat. Entscheidend bei der Annahme desselben ist das

praktische Bedürfniss gewesen, die Menschheit in ihrem natürlichen Zustande als Gott völlig entfremdet hinzustellen, als völlig unfähig, aus eigener Kraft sich zu Gott zu erheben, so dass die Einigung mit dem Göttlichen, die Versöhnung, das alleinige Werk der Gnade ist. Das Dogma entsprach einer grossen Nothwendigkeit in der Entwickelung der Religion des Geistes, und der Schöpfer desselben ist und bleibt einer der Helden der christlichen Entwickelung. Es ist eine erbärmliche Gedankenleere, die dieses Dogma's zu spotten vermag. Den Menschen auf seine eigene Kraft stellen, wie Pelagius wollte, das hiess damals den Menschen der Willkür der natürlichen Subjectivität auf's Neue überlassen. Den Menschen allein auf die Gnade verweisen, wie Augustin that, das hiess die innerste Befreiung des Geistes von ihm fordern. Die strenge Scheidung des Irdischen und Göttlichen, während doch das Göttliche in Wahrheit der innerste Kern, die innerste Sehnsucht des Geistes blieb, war in jener Epoche der christlichen Entwickelung eine grosse Nothwendigkeit. Die Arbeit der Jahrhunderte hat dazu gehört, das Göttliche der Phantasiehülle des Jenseits entkleiden zu können, ohne es in die Unmittelbarkeit des menschlichen Treibens aufzulösen. Und doch ist dieser Versuch, frevelhaft und kindisch zugleich, vor unseren Augen wiederholt worden. Hegel ist es wieder, der den geistigen Gehalt des Dogma's von der Erbsünde uns erkennen gelehrt. Er hebt es immer sehr entschieden hervor, wie die Kirche darin Recht habe, dass der Mensch nicht von Natur gut sei. Die Schwierigkeit aber, die uns hier beschäftigt, den Widerspruch zwischen Einzelschuld und Gesammtschuld, vermag die Lehre von der Erbsünde nicht genügend zu lösen.

Diese Lehre löst den Widerspruch, indem sie die einzelnen Menschen in gleicher Weise an der That Adams, welche das Sündenverderben nach sich gezogen, betheiligt, indem sie die ganze Menschheit gleichsam zum Mitthäter macht. Dies ist eine Nothwendigkeit, um die Einzelnen, deren Sündigkeit die Folge von Adams Fall ist, mit der blossen Abhängigkeit von diesem nicht zugleich unverantwortlich zu machen. Zwar wird noch eine individuelle Sünde und Schuld, welche sich aus und neben dem angebornen Verderben selbstständig entwickelt, festgehalten. Allein es liegt in der Natur der Sache, dass die

Grenzen hier nicht genau zu ziehen sind, dass Adams Fall der Hauptquell der Sünde bleibt. Der Gedanke nun, die Menschheit als eine Einheit zu denken, deren Repräsentant Adam, mochte er nun mehr mystisch oder mehr moralisch ausgeführt werden, ist wohl ein tiefer und edler, dem ein wesentlicher Kern der Wahrheit zu Grunde liegt. Allein er ist hier offenbar zu weit getrieben, und so konnte er auf die Dauer den Angriffen des Verstandes nicht widerstehen. Das Dogma bot noch andere Schwierigkeiten. Wie konnte ein Einzelner die Natur des Menschengeschlechts verändern? Dieser Gedanke ist noch gewaltsamer, als dass ein Einzelner auf die Familie der Menschheit die einige Strafe Gottes herabgerufen hat. Schleiermacher hat die Gewaltsamkeit dieses Gedankens für alle Zeiten gültig aufgedeckt in der Formel: jedes Glied der Menschheit kann nur mit der Menschennatur handeln, nicht auf dieselbe. Wenn wir von unserm Standpunkt diesen Satz zu ergänzen hätten damit, dass die wesentlichste Eigenschaft der Menschennatur die Freiheit ist, so liegt darin auch, dass die Freiheit durch die Freiheit nicht aufgehoben werden kann. Der Mensch handelt wohl auf die Natur, dies Wort im Gegensatz zur Freiheit genommen, aber die Bildung in ihrer bestimmten Erscheinung, d. h. eben die durch Freiheit bearbeitete Natur, wird dafür nicht zum unüberwindlichen Typus der Menschheit.

Durch das Dogma von der Erbsünde ist die kirchliche und die christliche Wissenschaft überhaupt noch auf eine andere Reihe von Gedanken geführt worden, welche dss Problem des Bösen darbietet. Wie verhält sich die Erscheinung des Bösen zu Gott, zu seiner Allmacht und zu seinem Vorherwissen der zeitlichen Dinge? Das Böse als der Punkt, wo die Freiheit des Menschen in Gegensatz zu Gott tritt, ist zugleich derjenige, wo sie am frappantesten und grellsten Wirklichkeit gewinnt. Damit tritt aber auch ihre Unversöhnbarkeit mit der Absolutheit Gottes hervor. So darf es uns nicht befremden, wenn gerade die grossartigen und consequenten unter den Vertretern des christlichen Gedankens, ein Augustin, ein Calvin, mehr oder minder dem religiösen Determinismus, damit aber auch dem Gesetztsein des Bösen durch Gott sich genähert haben. Unter Voraussetzung des Dogma's von der Erbsünde gestaltete sich diese Betrachtuug folgendermassen: Durch Adams Fall sind alle

Menschen unfähig geworden, aus eigner Kraft sich zu Gott zu erheben. Mit Gott versöhnt wird nur, wem er seine unwiderstehliche Gnade darreicht. Die Uebrigen verfallen der ewigen Strafe, mit Recht, denn sie haben nichts Andres erwarten können. Dies ist der Gedanke Augustins. Calvin, nach dem Vorgang einzelner Männer aus der augustinischen Schule, geht noch weiter. Schon in dem augustinischen Ideenkreis hatte sich das Gefühl entwickelt, wie die Kraft und Tiefe der göttlichen Liebe an dem Sündenfall, welcher zum Versöhnungstode des Gottessohnes geführt, zur herrlichsten Offenbarung gelangt sei. *O felix peccatum Adami!* Sollte Gott die höchste Herrlichkeit seiner Offenbarung dem Zufall überlassen haben, d. h. der Freiheit Adam's, zu sündigen oder nicht? Die Freiheit des Menschen muss vor der Absolutheit Gottes auf allen Punkten verschwinden. Gott hat die Menschen zur Sünde geschaffen, um an dem einen Theil die Kraft seines Zornes, an dem andern die Kraft seiner Liebe zu offenbaren. Eine Ungerechtigkeit liegt darin nicht, und die Verworfenen haben so wenig Grund, sich zu beschweren, als Steine und Pflanzen haben, dass Gott sie nicht zu Menschen geschaffen. So sehr diese Gedanken das menschliche Gefühl in ihrem unmittelbaren Ausdruck verletzen, so liegt ihnen der tiefste Instinkt zu Grunde. Die christliche Wissenschaft jedoch versuchte sie auf alle Weise zu mildern, und die Wissenschaft unserer Tage hat den bedeutungsvollen Versuch gemacht, in dem Zusammenhang einer allseitigen Betrachtung Gott von der Entstehung des Bösen auszuschliessen.

In der neuern Wissenschaft ist das Problem des Bösen am umfassendsten von Julius Müller bearbeitet worden, eine Arbeit, welche das Problem im Zusammenhang einer ganzen theologischen Weltanschauung behandelt, welche durch den Gang der neuern Theologie hervorgerufen und bestimmt ist, von diesem Kern der Betrachtung des Bösen aus allen theologischen Hauptfragen eine neue Stellung zu geben. Von dem reichen Inhalt der christlichen Dogmatik war im Rationalismus Nichts übrig geblieben, als das *être suprême* und die Forderung der möglichsten Ueberwindung der Sinnlichkeit oder auch nur, im Eudämonismus, einer rationellen Sinnlichkeit. Das Böse, gänzlich verflüchtigt, war zu einem unvermeidlichen, möglichst einzuschränkenden, im Wesen aber zu tolerirenden Anhängsel der

Endlichkeit geworden. Als nun die speculative Theologie, ausgehend von den Ideen Kant's, Schleiermacher's, Hegel's, den Wiederherstellungsprocess der christlichen Dogmatik begann, hatte sie den christlichen Ideen theils viel Fremdes beigemischt, theils die Lehre von der Sünde und Erlösung, welche in der That den Mittelpunkt des Christenthums bildet, das in seinem Kern ganz ethisch ist, nicht in das gehörige Licht gestellt. Die müller'sche Monographie schlägt daher den vollkommen sachgemässen Weg ein, wenn sie von diesem Mittelpunkt aus die Erkenntniss des christlichen Glaubensgehaltes auch für das wissenschaftliche Denken zu gewinnen sucht. In der That ist leicht zu erkennen, wie alle Grundbegriffe des Christenthums von Gott, Dreieinigkeit, Weltschöpfung, Menschwerdung Gottes, von der erlösenden Gnade, von dem zukünftigen Reiche Gottes eine ethische Bedeutung haben und als rein metaphysische Probleme gefasst, eine befriedigende Lösung gar nicht zulassen. Die Thatsache aber, welche dem ethischen Process als unabweisbare Voraussetzung zu Grunde liegt, ist der Widerspruch, welcher das Wesen des Menschen zerreisst, das Böse. Müller stellt vor Allem die Bedeutung dieser Thatsache in ihrem ganzen Ernste fest, indem er alle Erklärungsweisen, welche das Böse verflüchtigen, entweder indem sie die Bedeutung desselben herabsetzen, oder indem sie das Subject von der Verursachung und Verantwortung desselben befreien, zurückweist. Als er nun aber dazu fortgeht, den Ursprung des Bösen in der Selbstthätigkeit des Menschen aufzuweisen, lässt sich dieser Ursprung im zeitlichen Leben des Menschen nicht finden, und Müller wird zu der Annahme eines ausserzeitlichen Ursprungs des Bösen im Handeln des menschlichen Subjects geführt. Es sind in der That zwei höchst gewichtige Thatsachen, welche, scheinbar in einen unauflöslichen Widerspruch verwickelt, entweder nur durch einen dem müller'schen entsprechenden Ausweg ausgleichbar scheinen, oder dadurch, dass man der Wahrheit zuwider die Bedeutung der einen unterdrückt. Die eine Thatsache ist das Gefühl der menschlichen Schuld, die ernste Nothwendigkeit, das Böse zu bekämpfen, ein Kampf, der seinen höchsten Ernst verliert, wenn die Schuld des Subjects vermindert wird, wenn der Kampf gegen das Böse nicht als Selbstüberwindung, sondern wie gegen einen fremden Ein-

dringling geführt werden soll. Die andere Thatsache ist die sonnenklare Erfahrung, dass nur ein verhältnissmässig geringer Theil des Bösen aus der reinen Selbstthätigkeit des Menschen entspringt, und dass die Bedeutung des Kampfes gegen das Böse nicht minder geschmälert ist, wenn nur dasjenige Böse anerkannt wird, welches das Kennzeichen jenes Ursprungs trägt. Wer, wie Müller, die Bedeutung dieser entgegengesetzten Thatsachen mit solchem Ernst der Einsicht ins Licht zu stellen weiss, dem kann es in der That scheinen, als sei das Bedürfniss einer neuen Lösung nur darum nicht gefühlt worden, weil das Gewicht der einen Thatsache bisher immer auf Kosten der andern verkannt wurde. Dennoch hat die müller'sche Lösung fast gar keine Annahme gefunden. Einmal bietet sie dem Denken die härtesten Zumuthungen, dann aber ist sie nicht im Stande, der Schwierigkeit abzuhelfen. Wir sollen uns die menschlichen Geister in einem ausserzeitlichen Zustand denken, der nicht vor das irdische Leben gesetzt werden darf, weil er damit natürlich ein zeitlicher würde. In diesem Zustand existirt die irdische Leiblichkeit und die irdische Natur überhaupt noch nicht. Der ganze Zustand trägt überhaupt nicht, nach Müller's eigenen Worten, den Charakter einer fertigen Existenz. In diesem Zustand soll das menschliche Selbst gleichwohl die Fähigkeit besitzen, von Gott abzufallen, im Gegensatz zu Gott sich auf sich selbst zu beziehen und seinem Wesen die verkehrte Grundrichtung zu geben, welche es dann im irdischen Leben zerrüttet.

Diese ausserzeitliche Existenz widerstreitet an sich schon so ziemlich aller Denkbarkeit. Ferner aber ist nicht zu begreifen, wo in derselben der Anknüpfungspunkt an die Sünde gegeben sein soll. Müller findet ihn in der Selbstbeziehung im Gegensatz zur Hingabe an Gott. Allein da die ausserzeitlichen Iche gar keinen concreten Inhalt haben, — sie sind nach Müller weder entwickelte Geister, noch mit Körpern versehen, — so wird diese Selbstaffirmation undenkbar; ja sogar die Selbstunterscheidung wird es. Der Unterschied, die Vielheit in diesem Sinn, ist selbst ein Moment der Sinnlichkeit oder Materialität. In Zeit und Raum, den allgemeinen Formen der Materialität, kann man Punkte unterscheiden, die Nichts sind, als Punkte. Der Geist ist an sich Einer und enthält den Unterschied nur

durch den Inhalt. Abgesehen von den Schwierigkeiten der Denkbarkeit ist aber auch nicht einzusehen, was die müller'sche Hypothese dem in Frage stehenden Problem leistet. Das Problem ist: wie kann der Mensch verantwortlich sein für eine Schuld, die aus der Natur und Geschichte mehr als aus der eignen Selbstthätigkeit entspringt? Der ausserzeitliche Sündenfall in einer Existenz, von der selbst die Erinnerung verschwunden, ist aber der Subjectivität weit fremder, als die eigene Natur und der geschichtliche Zusammenhang mit der Menschheit. Müller will die unreifen Entwickelungsstadien des Menschenlebens nicht verantwortlich machen für die Sünde, weil die Subjectivität nicht frei und entwickelt genug ist. Sein ausserzeitliches Sein ist aber nach seiner eigenen Beschreibung ein gegen das irdische Leben überhaupt völlig unentwickelter, unfreier, traumartiger Zustand. Müller protestirt fortwährend gegen den Sündenfall in einem höheren Lebenszustand, als das irdische Dasein. So bestätigt sich uns, was wir oben behaupteten, dass die Theorien, welche den Widerspruch zwischen Einzelschuld und Gesammtschuld zu lösen unternehmen, immer nur die eine oder die andere Seite desselben hervorgetrieben haben. Nach der Lehre von der Erbsünde, liegt die wirkliche Schuld nur in der Gesammtschuld. Nach den Theorien, welche die Schuld der Einzelnen in den Präexistenzzustand verlegen, tritt die Seite der sittlichen Solidarität gänzlich zurück, und dabei büssen die Theorien doch den Zweck ein, um dessentwillen sie aufgestellt sind, dem Gefühl der individuellen Verantwortlichkeit volle Berechtigung und Stärke zu gewähren. Denn der Zusammenhang der lebendigen Individualität mit ihrer angeblichen jenseitigen Vorzeit ist ein völlig phantastischer und künstlicher. Dass der bedingende Zusammenhang der Menschheit bei diesen Theorien zurücktritt, hat Müller in seiner Kritik der betreffenden schelling'schen Ansicht vortrefflich hervorgehoben. Es ist charakteristisch, dass er diese Kritik in der dritten Auflage seines Werkes beseitigt hat.

Eine andere Bemerkung drängt sich auf. Alle Theorien erkennen die thatsächliche Nothwendigheit des Bösen an. Das Dogma von der Erbsünde mit Ausnahme der deterministischen Fassung und die Lehre vom Fall im Präexistenzzustand, mit Ausnahme der müller'schen Modification, machen den freien

Willen des Menschen zum Urheber des Bösen in der Schöpfung. Aber für das irdische Leben besteht auch nach diesen Ansichten die Nothwendigkeit des Bösen. Alle übrigen Theorien stellen dieselbe gleich von vornherein fest. Nur ein flach pelagianischer Indeterminimus könnte dieselbe etwa im Princip läugnen. Er würde doch nur dazu führen, die Bedeutung des Bösen zu verflüchtigen und es dem Zufall zuzuweisen. Denn die empirische Allgemeinheit der Sünde ist eine allseits zugestandene Thatsache. Diese lässt sich aber ohne die Nothwendigkeit des Bösen nicht genügend erklären. Wie ungerecht ist es also, Hegel aus der Annahme dieser Nothwendigkeit einen Vorwurf zu machen, da alle Welt dieselbe Nothwendigkeit als thatsächlich anerkannt und als principiell fast alle Theorien! Die principielle Nothwendigkeit des Bösen fällt nun auf Gott selbst zurück. Es ist eine Nothwendigkeit des Schöpfungsplanes. Die Theorien, welche das Böse aus der Endlichkeit, aus der Sinnlichkeit ableiten und diese Momente in ihrer gegenwärtigen Beschaffenheit unmittelbar auf Gott, nicht wieder auf eine frühere That der endlichen Geister zurückführen, leiten auch das Böse mittelbar von Gott ab. Ebenso die deterministische Auffassung des adamischen Sündenfalls. Man hat sich auch diese Consequenz nicht verhehlt, und so ist früh das Bedürfniss entstanden, Gott wegen des Bösen zu rechtfertigen, dasselbe gleichsam als integrirendes Moment des Schöpfungsplanes zu begreifen. Dieser Aufgabe entgeht im Grunde auch die Ansicht nicht, welche den endlichen Geist zum Princip des Bösen macht. Sie geht aber nur so weit, die Unumgänglichkeit zu erweisen, dass Gott die Möglichkeit des Bösen in den endlichen Geist legt. Für die Wirklichkeit desselben bleibt der endliche Geist allein verantwortlich. Diejenige Ansicht nun, welche auch die Wirklichkeit des Bösen als Nothwendigkeit mittelbar von Gott herleitet, hat sich sehr früh der Wendung bedient, das Böse als nothwendigen Gegensatz in der lebendigen Harmonie der Schöpfung zu bezeichnen. Dies ist die Rechtfertigung für Gott, den Menschen so geschaffen zu haben, dass er ohne Ausnahme, wenn auch in verschiedenen Graden, sündigen musste. Die verschiedenartigen Wendungen dieser Ansicht brauchen nicht angeführt zu werden. Auch die früher angegebene Argumentation des religiösen De-

terminismus, von Calvin z. B. (s. S. 88), gehört hierher. Diese Ansicht hat nun aber für den subjectiv ethischen Process die grössten Bedenken, die allerdings für den consequentesten Determinismus eines Calvin praktisch am ungefährlichsten sind. Aber die Gewaltsamkeit dieser Ansicht für das Gefühl und das Denken bleibt bestehen. Es ist daher eine naturgemässe Fortentwickelung derselben, wenn die Nothwendigkeit des Bösen innerlicher gefasst wird, wenn Gott nicht um der Vollkommenheit seiner Schöpfung willen den Geschöpfen das Böse auferlegt, sondern wenn das Böse als die innere Voraussetzung des Guten begriffen wird. In der That ist es Hegel's ganzer Fehler, die Nothwendigkeit des Bösen innerlich gefasst zu haben, d. h. als Bedingung der subjectiven Kraftentwickelung: einerseits nach aussen, andererseits nach innen. Wir können den Gegnern zugeben, dass diese Art, die Nothwendigkeit des Bösen aufzufassen, dem Gegensatz des Bösen und Guten gefährlich werden kann, gefährlicher, als die Annahme, welche die innere Nothwendigkeit des Bösen nur in den göttlichen Schöpfungsplan verlegt, für das Geschöpf dieselbe aber nur äusserlich sein lässt. Allein Niemand wird behaupten, dass diese letztere Annahme dem tieferen intellectuellen und ethischen Bedürfniss besser genüge. Es ist das grosse Verdienst der hegel'schen Theorie, die allgemeine Nothwendigkeit des Bösen in der Weltentwickelung mit dem subjectiven Entwickelungsprocess vermittelt zu haben und, wohlgemerkt, doch allein der menschlichen Freiheit die Fähigkeit gelassen zu haben, das eigentliche Böse zu vermeiden. Nach diesen verschiedenen Seiten fassen wir nun die hegel'sche Lehre genauer in's Auge.

In den letzten Erörterungen zeigt sich, dass die Nothwendigkeit des Bösen in verschiedenem Sinn gedacht werden muss. Wir unterscheiden eine dreifache, nämlich eine absolute, eine individuell-objective und eine subjective Nothwendigkeit. Unter absoluter Nothwendigkeit verstehen wir diejenige vom absoluten Standpunkt, die Nothwendigkeit für den Schöpfungsplan oder für die Weltentwickelung. Diese Nothwendigkeit haben ein Augustin, ein Calvin und andere grosse Lehrer des Christenthums in ihrer Weise anerkannt. Augustin, wie wir bereits erwähnten, ist nicht zu dem consequenten Determinismus fortgegangen. Aber in der bekannten ihm zugeschriebenen Be-

zeichnung des adamischen Sündenfalles (s. S. 88.) erkennt er doch an, dass die Sünde die Erhabenheit der Gottesliebe am grossartigsten hervortreten lässt. Ausserdem nimmt Augustin aus der antiken Philosophie den oben erwähnten Gedanken auf, dass die Gradunterschiede und Gegensätze, wie Licht und Schatten u. s. w., zur Vollkommenheit der Schöpfung gehören. Derselbe Gedanke findet sich bei Leibnitz wieder. Neuplatonisch wird die Nothwendigkeit des Bösen vom absoluten Standpunkt so begriffen, dass alles Sein, was nicht das absolute ist, als solches böse ist. Nach dieser Ansicht hat das Endliche gar nicht das Recht zu sein, während es nach der ersterwähnten gerade durch seine Unvollkommenheit zur Vollkommenheit des Absoluten beiträgt. So gewaltsam die neuplatonische Ansicht ist, welche nur dem abstract gefassten Absoluten das Recht des Seins zuerkennt, so ist die entgegengesetzte doch auch einseitig. Die neuplatonische Ansicht ist darin tiefer, dass sie die Rückkehr des Endlichen in das Absolute verlangt, und nur darin einseitig, dass die ganze Bewegung zwischen dem Absoluten und Endlichen resultatlos bleibt, ein abstracter Gegensatz. Der endliche Geist darf sich nicht damit begnügen, einen Gradunterschied in der Harmonie des Universums darzustellen. Im Begriff des Geistes liegt es, sich selbst zur Vollkommenheit zu erheben. „Ihr sollt vollkommen sein, wie euer Vater im Himmel vollkommen ist.“

Aus der absoluten Nothwendigkeit, d. h. aus der Nothwendigkeit des Bösen für die Weltentwickelung ergibt sich für die Individuen zunächst eine objective Nothwendigkeit. Um diesen bestimmten Ton in der Harmonie des Universums darzustellen, ist das einzelne Individuum in die Schranke des Endlichen und Bösen als seine anerschaffene Natur gebannt. Dies folgt aus jener stoischen Theodicee, deren Gedanken Augustin, Leibnitz, Schleiermacher und viele Andere sich angeeignet haben. Um die Herrlichkeit Gottes als Liebe oder Zorn zu offenbaren, ist nach dem calvinischen Determinismus die individuelle Natur so oder so geschaffen, prädestinirt. Für die menschliche Freiheit haben diese beiden Ansichten keinen Raum.

Unabhängig von Hegel, wenn auch nirgends so glänzend und tief ausgeführt, ist schon der Gedanke hin und wieder an-

gedeutet worden, dass das Böse die Bedingung des Guten sei. Nach Hegel gestaltet sich diese Ansicht so. Das Gute ist nur als bestimmte Action und Productivität zu denken. Das Böse ist der negative Stoff des Geistes, durch den das Gute sich concret hervorbringt, indem es ihn beständig überwältigt. Das Böse geht aus der Lebendigkeit des Geistes hervor. Es ist die Verirrung der Naturgewalt, die im Geist ist, welche sich dem wahren Wesen des Geistes widersetzt, das er eben auf dem Wege dieser Verirrung im Kampfe mit den verirrten Gewalten entdeckt und hervorbringt. Dieser Gedanke ist tiefer, als die stoisch-leibnitzische Theodicee. Er entspricht auch ganz anders dem ethischen Bedürfniss. Denn die bestimmte Erscheinung des Bösen wird nicht anerkannt als ein nothwendiger Schatten in dem Gemälde. Das concrete Böse wird ewig negirt. Aber es liegt in der unerschöpflichen Lebendigkeit des Geistes, dass das Böse, als die negative Bedingung des Guten, als der zu überwindende Stoff, als die erst zu verklärende Natur, ewig wieder aus dem Geist hervorgeht. Wie gestaltet sich nach dieser Idee die Nothwendigkeit des Bösen für das Individuum? Zunächst folgt nicht unmittelbar eine Nothwendigkeit des Bösen in jedem Einzelnen. Das Böse ist zunächst nur als äusserer Gegensatz gefordert. Darin liegt, dass nur ein Theil der Menschen Träger desselben zu sein braucht. Damit wären wir ungefähr auf dem Standpunkt Calvins, der freilich in der modernen Philosophie sonderbar klingen würde. Allein es handelt sich nicht darum, das Böse als einen fertigen Zustand einem Theil der Menschen zu implantiren. Die Kräfte, welche der Process der Geschichte in der Menschheit entfesselt, führen ganze Generationen zu höheren oder geringeren Graden des Bösen. Diese Kräfte sind an sich nicht unmittelbar verderblich, sondern nur durch ihre Einseitigkeit und Masslosigkeit. Diese letztere ist aber nicht willkürlich. Erst die Erfahrung und lange Gegenkämpfe bringen die Menschheit in das erhöhte Gleichgewicht. So sind einzelne Individuen den Fehlern, welche ganze Generationen beherrschen, nicht gewachsen. In diesem Sinn kann hier von einer objectiven Nothwendigkeit des Bösen für die Individuen die Rede sein. Es ist nun kein Widerspruch mit dem eben Gesagten, wenn wir behaupten, dass der Verfall an die Sünde das Individuum unter allen Umstän-

den verantwortlich macht. Nämlich nur Gott entscheidet, wie weit jene objective Nothwendigkeit vorhanden war. Mögen Fehler sich in ganzen Generationen entwickelt haben, oder in dem Zusammenstoss grosser Gewalten unwiderstehlich hervorbrechen, das Individuum ist berufen, sie zu bekämpfen. Ein Grad von Erkenntniss des Uebels, wäre es auch nur im leisesten Instinct, ist Jedem verliehen. Nur Gott entscheidet, wie weit er gereicht hätte, um zum vollen Licht angefacht zu werden, oder wie weit er willkürlich erstickt wurde. Ein Grad von Kraft, sei es nun mit überwältigender sittlicher Macht dem Feind entgegenzutreten, sei es um in unablässigem Ringen sich des Feindes zu erwehren, ist Jedem verliehen. Nur Gott entscheidet, ob diese Kraft redlich benutzt wurde. Man fasse nochmals in's Auge, dass die Nothwendigkeit des Bösen hier nicht äusserlich, wie eine ausbrechende Krankheit, genommen wird. Der Mensch muss mit den Menschen leben, in ihre Kämpfe und Leidenschaften eingreifen. Die eigne Natur wird davon wie von einem Zündstoff ergriffen. Die Aufgabe der Freiheit ist es, in diesem Ringen die Sittlichkeit zu bewahren. So kämpft der Einzelne nicht allein. Soweit er sich überwindet, muss er auch die Welt überwinden. Wie weit er es kann, weiss Gott. Andererseits aber findet er auch Hülfe und Stütze in der menschlichen Gemeinschaft für den Kampf gegen das Böse.

Neben dieser objectiven Nothwendigkeit gibt es aber auch eine subjective Nothwendigkeit des Bösen. Diese führt allerdings nicht zu dem eigentlich Bösen, sondern nur zu der Möglichkeit desselben. Diese subjective Nothwendigkeit vermittelt erst die absolute und objective mit der Freiheit des Subjects. Wir haben dies in der Erörterung der objectiven Nothwendigkeit zum Theil schon angedeutet. Diese subjective Nothwendigkeit liegt darin, dass die Freiheit nach ihrem richtigen Begriff nicht als ein fertiges Vermögen gedacht werden kann. Die Freiheit ist nur zu denken als sich selbst actualisirende Energie. Sie ist der kategorische Imperativ, welchen der Geist sich selbst zuruft. Der Imperativ ist gegen einen Zustand gerichtet, der nicht sein soll, gegen die Trägheit. Denn ohne ihn gibt es keinen Imperativ, keine Energie, keine wirkliche d. h. active Freiheit. Die Trägheit ist aber nur dann wirk-

liche Sünde, wenn sie selbst zur Energie wird, die sich dem Imperativ der Freiheit widersetzt. Es kann logisch nicht für undenkbar erklärt werden, ob psychologisch, werden wir nachher sehen, dass die Freiheit aus ihrem Nichtsein sich actualisirt, ohne auf die sich selbst wollende Trägheit zu stossen, d. h. ohne dass der Geist selbst sich mit der Trägheit identificirt, so dass der Imperativ ihm wie eine fremde Stimme klingt. Denn dies ist erst die eigentliche Sünde.

Ferner: Im Geist gibt es keine Leere. So lange die Freiheit sich nicht actualisirt, herrschen die Naturtriebe. Sind sie auch nicht böse, so verirren sie sich doch. Denn die menschliche Natur, weil in jeder ihrer Richtungen die Anlage des Unendlichen vorhanden, ist das absolut Bestimmbare, so lange der Geist sie nicht leitet. Die süsse Gewohnheit, der Natur zu folgen, vereinigt sich mit der Trägheit, um den Stoff des Bösen im Subject zu bilden, aus dem aber die eigentliche Sünde nur wird, wenn der Geist sich ihm überlässt. Es ist demnach zu sagen, dass die Sündlosigkeit im Begriff jedes Menschen liegt, d. h. die vollkommene Ueberwindung des Bösen. Ob die Freiheit sich so actualisirt, dass in keinem Moment das mögliche Böse, d. h. die ungemessene Tendenz der Naturtriebe und die Trägheit des Geistes, zur actuellen, d. h. vom Geist gewollten Sünde führen, das hängt von der Energie der Freiheit ab und von dem Verhältniss dieser Energie zu der individuellen Natur einerseits, zu dem historischen Gesammtzustand und allen äusseren Einflüssen andererseits. Es ist nämlich jetzt daran zu erinnern, dass, wenn wir sprechen, die Freiheit soll sich actualisiren, zunächst nur die rein formelle und primitive Seite des sittlichen Processes in's Auge gefasst ist. Das Weitere in dieser Actualisirung ist, dass die Freiheit eine concrete Natur in Besitz nimmt, dass sie eine bestimmte Aufgabe nach aussen zu lösen hat und dazu geeigneter Anlagen und Kräfte bedarf. Das Verhältniss kann verschieden gedacht werden, in welchem die Freiheit zu den concreten Anlagen des Geistes steht. Letztere können der Aufgabe der Freiheit widerstreben oder sie begünstigen. Widerstrebende Anlagen erschweren die concrete Freiheit, günstige gefährden vielleicht die Intensität der Freiheitsenergie, des Freiheitsquells. Naturanlage und Freiheit können aber auch an einer grossen Aufgabe

in ungesuchter Harmonie zur höchsten Intensität sich entzünden. Wir sind hier zu einer höchst wichtigen Erkenntniss gelangt. Was ist die Freiheit? Die Gnade! Die Freiheit, das eigenste und innerste Zusichselbstkommen des Geistes ist zugleich die göttliche Genialität im Menschen. Dem endlichen Geist gehört die formelle Energie, aber Gnade ist ihre Unterstützung durch grosse und günstige Naturanlagen, und die concrete Freiheit ist göttliches Leben. Wenn wir oben sagten, die Freiheit ist der Imperativ, welchen der Geist sich selbst zuruft, so stammt dieser Imperativ doch nicht aus dem isolirten subjectiven Geist, sondern aus dem Reiche Gottes, aus der absoluten Realität des Geistes oder aus dem absoluten Geist. Gnade ist ferner für den Einzelnen auch der Strom sittlicher Kraft, der als Sitte und Tradition durch das Gesammtleben der Menschheit hindurchgeht. Sind wir damit nicht wieder auf dem Standpunkt des Determinismus angelangt, entweder mit Calvin oder gar mit Spinoza? Denn Beide haben das gemein, dass die ursprüngliche Ausstattung des Menschen, stamme sie von Gott oder aus der Natur, die sittliche Entwickelung entscheidet. Allein dieser Determinismus, der nicht zu verwechseln ist mit dem andern, welchen Spinoza auch lehrt, dass der Mensch äusserlich bestimmt ist, auch nicht mit dem leibnitzischen, wonach die Richtung des Willens innerlich bestimmt ist, hat sein unbestreitbares Recht. Bei Calvin liegt das Abstossende darin, dass die Prädestination ein verborgener Rathschluss ist, der sich zum Trotz und hinter der concreten Erscheinung des Menschen vollzieht. Bei Spinoza ist der Anstoss, dass die Naturanlage keine Richtung der Allgemeinheit, sondern nur eine endliche Richtung hat, und dass die Kraft dieser Anlage ein unbewegliches, unveränderliches Quantum bleibt. Wir sagen, es ist der unverlierbare Charakter der Freiheit, als Princip sich selbst hervorzubringen, aber sie ist an Bedingungen, die vom Absoluten gesetzt sind, in Bezug auf den Grad ihrer Durchdringung mit der Natur gebunden. Auch darf man uns die Gnade nicht wieder zu einer pelagianischen Naturgabe machen. Im Vorhergehenden war von einer dreifachen Gnade die Rede: von der Energie der erfüllten Freiheit, von der Naturanlage — diese nennt Schleiermacher allein Gnade —, von der Unterstützung durch das sittliche Gesammtleben. Die beiden letztern For-

men kennt auch der Pelagianismus, aber nicht die erste. Er schliesst die erste in die zweite ein. Im calvinischen Determinismus wird die erste Form der Gnade, im Widerspruch mit ihrem Begriff, an feste Vorherbestimmung gebunden. So muss sie entweder als eine ganz äusserliche Wirkung Gottes gefasst werden, oder in Naturbestimmtheit umschlagen. Die lutherische Lehre ist hier am tiefsten, indem sie durch den lebendigen Glauben den Geist beständig um seine innere Freiheit ringen lässt und doch mit der grössten Entschiedenheit hervorhebt, dass der siegreiche Glaube, der die Welt überwindet, nicht eine blos subjective Energie ist. Die Lehre der symbolischen Bücher unserer Kirche, dass der Mensch von Natur nur eine *justitia civilis* erreichen könne, hat den Sinn, dass Tradition und Sitte eine gewisse Zähmung und Bildung der Natur hervorbringen können, dass aber die innerste active Wurzel der Sittlichkeit als die Freiheit von der innern Natur und als die Kraft, sie schöpferisch umzubilden, aus der göttlichen Heimath des Geistes stammt und ohne das Bewusstsein der höchsten Wahrheit nicht lebendig werden kann.

Wie stellt sich uns jetzt jene dreifache Nothwendigkeit des Bösen, die absolute, individuell-objective und subjective, zu einander? Bedingt die absolute Nothwendigkeit die subjective und objective, oder umgekehrt, oder findet ein Wechselverhältniss statt? Man kann nicht sagen, dass die subjective Nothwendigkeit die absolute bedingt, da wir gesehen haben, dass in der ersteren nur die Möglichkeit des Bösen liegt, d. h. aus der Selbstactualisirung der Freiheit folgt das Nochnichtsein der Freiheit, aber nicht die geknechtete Freiheit. Die Nothwendigkeit auf dem absoluten Standpunkt liegt also nur in dem früher Erwähnten, dass das Böse die energischeste und reichste Productivität des Guten hervorruft. So scheint es aber, als trete die Zulassung des Bösen durch eine äusserliche Reflexion in den göttlichen Rathschluss. Eine ungebundene Phantasie kann sich alle menschlichen Naturen mit der Begabung denken, die wir sittliche Genialität nennen wollen, wo die Energie der sich entfaltenden Freiheit nie der Natur unterliegt, also niemals böse wird. Allein diese Phantasie muss ganz abstract bleiben. Die bestimmte Bethätigung der sittlichen Genialität können wir uns, ohne den äusseren Gegensatz des Bösen we-

nigstens, nicht denken. Wir können uns ebenfalls einzelne Naturen denken, einem Beruf lebend und rein sich hingebend, wo sie den Gegensatz gegen das Böse gleichsam übersehen. Aber wir können uns nimmermehr das Leben der ganzen Menschheit so denken, ohne dass die höchsten Kräfte derselben unerweckt bleiben müssten. Auch die sittliche Genialität ist nicht nur in ihrer Wirksamkeit nach aussen, sondern auch in ihrer innern Entfaltung durch diesen äussern Gegensatz bedingt, der ihr die Erfahrung im eignen Innern erspart. Wir werden also sagen müssen, dass das ganze Verhältniss der Freiheit zur Natur im Grossen nicht anders gedacht werden kann, als es die Geschichte der Menschheit zeigt. In dem Masse aber, als es die entfesselten Naturkräfte sind, welche das Böse bewirken, und in dem Masse, als ihnen nur eine geringe subjective Ausrüstung gegenübersteht, mindert sich vor Gott auch die Verantwortung des Bösen. Nur soweit ist der Mensch verantwortlich, als er unter seiner Kraft gehandelt hat. Wer gekämpft hat, bis die Waffen dem Ermatteten entsinken, der ist entschuldigt. Aber nur Gott weiss, wann der Mensch ein Recht hat, müde zu sein. Demnach stellen sich jene drei Nothwendigkeiten so: die absolute oder die Nothwendigkeit des Bösen in der Weltentwickelung bedingt eine individuell-objective Nothwendigkeit. In das Subject, d. h. in den verantwortlichen Willen, tritt dieses objective Böse nur vermittelst dessen ein, was wir subjective Nothwendigkeit genannt haben. Nur soweit das Subject sich selbst böse gemacht hat, ist es verantwortlich. Ausserdem ist es nur objectiv böse. Dies Urtheil aber gehört nur Gott. Das erkannte und nicht bekämpfte Böse ist ein subjectives. Die oft wiederholte Behauptung ist falsch, dass zur subjectiven Entwickelung die eigene innere Erfahrung des Bösen gehöre. Wir werden sehen, dass die Sittlichkeit nicht das bewusste Ausschliessen alles bestimmten Bösen sein kann. Aber in sofern zur Sittlichkeit die Kenntniss eines bestimmten Bösen gehört, reicht theils die äussere Erfahrung aus, theils gibt es eine innere, die keineswegs schon Sünde ist. Die Regung der Natriebe, welche mit der Forderung der Pflicht in Conflict kommt, ist noch keine Sünde. Sünde ist erst die Tendenz des Willens, diesen Regungen zu gewähren.

Wir fassen nun die Hauptpunkte dieser Erörterung noch

im Einzelnen in's Auge. Zuerst die subjective Nothwendigkeit des Bösen. Denn es entsteht die Frage, wie dieses Böse, welches zur subjectiven Entfaltung der Freiheit gehört, und von uns nur als die Möglichkeit des eigentlichen Bösen bezeichnet ist, als Böses empfunden werden kann. Zweitens die objective Nothwendigkeit des Bösen. Wir suchen noch genauer festzustellen, wie die theilweise Anerkennung derselben dem sittlichen Bewusstsein nicht gefährlich sein kann. Drittens beantworten wir die Frage, ob es Voraussetzungen gibt, unter welchen ein Subject das reale Böse niemals in sich zulässt. Das Bewusstsein der Sünde entspringt, wenn mit dem freien Selbstbewusstsein das Gewissen erwacht und die Seele mit dem Gefühl der Freiheit als ihrem Wesen zugleich sich findet in den Banden der Natur. Dass in diesem Zustand das Gefühl der Freiheit und der Unfreiheit verbunden sind, darf nicht befremden. Der Widerspruch ist nicht grösser, als jeder Widerspruch, den das Bewusstsein in sich findet, ja als der Unterschied überhaupt, ohne welchen das Bewusstsein nicht denkbar ist. Die Seele fühlt die Freiheit zunächst als Vermögen, ja wir können sagen als Trieb, die Gebundenheit als Thatsache und Zustand. Es handelt sich aber nicht blos um die formelle Freiheit, sondern um den nothwendigen Inhalt der Freiheit, welcher im Instinct des Gewissens mehr oder minder entwickelt vorhanden ist. Wie entsteht nun das Gefühl des Bösen und der Schuld? Der blosse unvermeidliche Entwicklungsmangel scheint dasselbe nicht hervorrufen zu können. In dem Schuldgefühl liegt hier ein doppeltes Moment, einmal das Gefühl der Verantwortung für die Unfreiheit, welche sich nach dem Erwachen des Selbstbewusstseins und des Gewissens fortsetzt. Untrennbar von diesem ruft aber die Unfreiheit als solche, in welcher die Subjectivität sich befunden, ein Schuldgefühl hervor. Selbstbewusstsein und Gewissen entstehen nicht schlagartig in einem Act, sondern in einer allmäligen Entwicklung. Daher kommt es zunächst, dass das Bewusstsein auch die relativ unfreien Momente seiner Entwicklung sich als verantwortlich anrechnet, eben weil in ihnen die Freiheit auch relativ vorhanden war. Warum aber schlägt dieser gemischte Zustand zu Gunsten der Schuld und nicht der Unschuld aus? Weil, wie wir gesagt haben, auch die Unfreiheit, welche der Entwicklung der Freiheit

vorausgeht, ein Schuldgefühl hervorruft. Wir werden sehen, in welcher Weise. Es ist nicht ausser Acht zu lassen, dass, wenn der Zustand der Unfreiheit in den der Freiheit hinaus sich nicht fortsetzte, der erstere gar nicht zum Bewusstsein kommen könnte.

Darin besteht das Wesen des Schuldgefühls, dass der Geist sich als frei erkennt und erfasst, dass aber die Freiheit nicht seine actuelle Energie ist. Das Wesen des Geistes würde aufhören, wenn er die ihm anhaftende Unfreiheit als blossen Entwicklungsmangel ertragen sollte, der sich von selbst aufhebt. Er kann eben nur aufgehoben werden durch die Selbstthätigkeit des Geistes, die in jedem Augenblick ein Ganzes und vollendet sein wollen muss. Denn es handelt sich nicht um den Kampf gegen ein äusseres Object, das man stückweise verarbeitet, sondern um die Erhebung zu einer untheilbaren Energie. Der Geist fühlt sich schuldig, weil die ihm anhaftende Unfreiheit der Mangel seiner That ist. Er spornt seine Energie höher, indem er das Unangemessene seines Zustandes lebhafter durchfühlt und zugleich sich vergegenwärtigt, wie nur die nicht hinlänglich aufgewendete Kraft es verschuldet, dass er nicht frei ist. Die positive Selbsterniedrigung des Geistes ergibt dann noch einen höheren Grad von Schuld. Doch ist auf dem innersten Lebensgebiet wenigstens die Grenze zwischen Unterlassung und Begehung nicht scharf zu ziehen. Auch in der Unterlassung liegt ein Gewähren und damit das Mishören und das Stummmachen einer innern Stimme.

Dieses Schuldgefühl setzt voraus, dass der Geist aus eigener Kraft absolut frei sein kann. Diese Voraussetzung ist subjectiv richtig, sobald die Hülfe objectiver Sitte u. s. w. als subjectiver Besitz angesehen wird. Das Christenthum lehrt freilich, dass der Mensch aus eigner Kraft nicht mehr frei werden könne, sondern den directen Beistand Gottes bedürfe. Aber dies gilt nur von dem gegenwärtigen Zustand, der eben nur ein Schuldgefühl hervorruft, in sofern er das Product einer Gesammtthat ist, an welcher die ganze Menschheit betheiligt gewesen. Ueber das Verhältniss von Freiheit und Gnade siehe oben S. 98.

Wenn, wie wir gesehen haben, nothwendig ist, dass der Mensch sich unfrei findet, so ist nach der letzten Erörterung

ebenso nothwendig, dass die Unfreiheit als Mangel an Energie, somit in gewissem Sinn als Schuld empfunden wird. Das Schuldgefühl würde jedoch nicht stattfinden, wenn die Unfreiheit zur Freiheit sich blos wie die ruhende zur thätigen Kraft verhielte. Wenn der Geist überhaupt ruht, ruht auch die Freiheit. Wenn aber die Freiheit ruht, während der Geist lebt, so lebt der Geist auf eine ihm unangemessene Weise d. h. als die Ungebundenheit der Natur. Mit dem Erwachen der Freiheit ergreift den Geist das Bewusstsein, dass er bisher auf eine ihm unangemessene Weise gelebt hat. Dies ist freilich nur ein objectives Böse und von der Art, dass die menschliche Entwickelung nur unter ganz besonderen Voraussetzungen ohne dasselbe gedacht werden kann. Der Geist findet sich mit dem Bösen verstrickt, weil die erwachende Freiheit nicht sogleich die Energie hat, es bis auf die Wurzel auszurotten. Der Geist muss das Böse hassen, denn es ist seine tiefste Knechtschaft, seine Verunreinigung und Befleckung, und nur durch diesen Hass erlangt die Freiheit ihre volle Energie. Der Geist hasst das Böse, weil es in ihm ist, und der Geist das Bewusstsein enthält, dass ihm nichts widerfahren kann, als was er sich selber zufügt. Daher fühlt er sich schuldig. Wenn nun gleichwohl das Böse in dieser Gestalt von aussen in die Freiheit gedrungen ist, so scheint dies ein Widerspruch und das subjective Gefühl im Irrthum. Die müller'sche Hypothese des ausserzeitlichen Sündenfalls erklärt diese Erscheinung sicherlich nicht. Denn der Geist fühlt sich nur schuldig für das, was ihm als gegenwärtige Actualität inne wohnet. Der Verbrecher, der alle Wurzeln der Sünde aus sich herausgerissen hätte, wäre kein Verbrecher mehr, und wenn er die Strafe fordert, so ist dies nur die Vollziehung der Negation auf dem äusserlichen Gebiet. Der Widerspruch lösst sich vielmehr so. Jenes objective Böse geht hervor aus dem Mangel an Energie der Freiheit. Freilich ist dieser Mangel kein selbstverschuldeter. Aber der subjective Geist unterscheidet hier nicht und kann nicht unterscheiden zwischen der Energie, die sich selbst aufgibt, und der, welche nicht über die Schranke ihrer Kraft hinaus kann. Das hier in Frage kommende Schuldgefühl ist das einer individuellen Beschämung darüber, dass der Geist so tief in die Unfreiheit versunken, so mühsam und spät aus ihr sich hervorgearbeitet.

Empfindet auch der Geist seine Passivität nicht als willkürlich, so doch als einen Mangel der edelsten geistigen Anlage. Man kann sagen, als einen Naturfehler, wenn Natur nicht im Gegensatz gegen den Geist genommen wird, sondern das Geistige als unmittelbare Kraft und Anlage bedeutet. Man kann auch sagen, der Geist fühlt sich von Gott verlassen. Aber eine edle Natur sucht diesen Mangel durch eine verdoppelte Energie der freien Thätigkeit zu ersetzen. Eine solche kann über den Verlust der Vergangenheit trauern, aber nimmermehr den Mangel der Gegenwart ertragen. Das ist die gemeine Natur, die da spricht: ich kann nichts Höheres wollen, ich bin nun einmal so. Und zugleich ist diese Gemeinheit lügenhaft. Denn in ihren eigenen Worten liegt die Anerkennung, dass sie das Bessere wollen kann und wollen soll. Die Ethik könnte es darauf ankommen lassen, die Menschen, anstatt in verschiedenen Graden für schuldig, für höhere oder geringere Naturen zu erklären, die mit Nothwendigkeit ihre eigenen Früchte tragen. Wir glauben, die ethische Theorie könnte in diesem Einen sich Spinoza nähern, ohne dass die ethische Praxis Gefahr liefe. Jede Natur, in der noch ein Funken von Kraft und Ehre, wird sich aufraffen, um zu zeigen, dass sie nicht zu den gemeinen Naturen gehört. Die Gemeinheit aber, die sich damit tröstet, dass sie nicht anders kann, ihr wird auch durch die Zumuthung der Verantwortlichkeit nicht geholfen. Es ist dieselbe Wahrheit, welche dem religiösen Determinismus der reformirten Theologie zu Grunde liegt, und welche verhindert hat, dass aus dem Glauben an die Prädestination irgendwo die sittliche Schlaffheit hervorgegangen ist. Die praktische Productivität ist sogar ein unterscheidender Zug der reformirten Kirche.

So sehen wir, warum dasjenige Böse, welches wir subjectiv nothwendig genannt haben, als Schuld empfunden wird, nämlich durch die Verbindung mit dem realen Bösen, welches allerdings seinem überwiegenden Gehalt nach erst ein individuell-objectives ist, d. h. aus dem Missverhältniss der individuellen Anlagen znr Freiheit hervorgeht. Wir wissen aber auch, weshalb überhaupt und weshalb mit Recht auch dieses Böse als Schuld subjectiv empfunden, wenn auch nicht von Gott in derselben Weise gerichtet wird. Es entsteht nun die Frage, ob dieses individuell-objective Böse in jede menschliche Entwicke-

lung eintreten muss, oder ob die subjective Entwickelung das Gegentheil zulässt. Die absolute Nothwendigkeit des Bösen fordert nur, wie wir uns früher überzeugt haben, dass das Böse in der Menschheit überhaupt, nicht dass es in allen Einzelnen sei. Das individuell-objective Böse war, wie wir eben gesehen, zweifacher Art, einmal die Entartung der Natur vor dem Erwachen der Freiheit, zweitens die Schwäche der erwachten Freiheit gegen die Natur. Ist nun eine subjective Entwickelung denkbar, wo die Freiheit herangereift ist, bevor die Natur entartet, und wo die Freiheit der Natur stets Sieger bleibt? Dies wäre die Sündlosigkeit, die wir nur Christus zuschreiben.

Zweierlei ist nicht denkbar. Erstens dass die Natur und ihre Triebe jemals ohne die Tendenz der ungemessenen Ausbreitung sein könnten. Denn dies ist gar nichts Böses. Es ist die Gesundheit der menschlichen Natur, die erst böse wird durch den Conflict, zu dem sie sich mit der sittlichen Tendenz, die eine künstliche ist, entwickelt. Dieses Streben der Naturtriebe hinwegdenken, heisst den Menschen in die Schranken des thierischen Instinctes bannen oder die Vernunft als fertig octroyiren, d. h. ein Wunder fordern. Es ist zweitens undenkbar, dass die Freiheit als Activität nicht aus ihrem Gegentheil, der Passivität, hervorgeht.

Um den Unterschied der sittlichen Begabung in das Auge zu fassen, müssen wir uns erinnern, dass das Vermögen der Freiheit, als allgemeines Wesen des Geistes, sich nicht blos auf sich zu beziehen, sondern die individuellen Lebenskräfte zu durchdringen und mit ihnen sich zu einigen hat. Die wahre Freiheit ist erst die mit der individuellen Kraft gesättigte. Offenbar kann die Individualität der Freiheit eine günstige oder ungünstige Anlage entgegenbringen, wie bereits früher erwähnt. Es gibt harmonische und kräftige Naturen, die leicht in den Dienst der Freiheit eingehen und der positive Ausdruck derselben werden. Es gibt ebenso ungleichartige und schwach angelegte. Um eine absolut sittliche Entwickelung zu denken, muss die ursprüngliche Energie der Freiheit durch grosse Anlagen unterstützt sein. Grosse Energie entzündet sich nur an grossen Zielen. Grosse Ziele findet nur ein freier Blick. Durch die Naturanlage wird das Verdienst der Freiheit keineswegs gemindert. Die Anlage wirkt für sich gesetzlos. Sie erhält

Kraft und Ziel aus der Freiheit. Um die sittliche Genialität hervorzubringen, gehört das Dreifache: die höchste Aufgabe, die höchste Anlage und die höchste Freiheit. Wo ursprüngliche Energie und grosse Anlagen vorhanden sind, da wird der Geist eine grosse Aufgabe, sobald sie sich ihm darbietet, früh ergreifen und dadurch früh reifen. Ist der Geist von einer grossen Aufgabe absorbirt, dann hört der negative Kampf gegen die Natur von selbst auf. Die Freiheit gibt sich immer mächtigere Impulse, wie von selbst. Ohne grosse Anlagen aber wird es auch dem guten Willen unmöglich, in den Zeiten sittlicher Verwirrung nicht in das objectiv Böse zu verfallen. In den Zeiten sittlicher Regelmässigkeit, wo die Freiheit sich in der kleinen Arbeit des täglichen Lebens erschöpft, ist auch die Ermüdung und die kleinen Niederlagen unvermeidlich. Nach diesen Aeusserungen scheint die Sittlichkeit von der Natur der Aufgaben abzuhängen. Soll es auf diesem Gebiet undankbare Aufgaben geben? wird man uns einwenden.

Undankbare Aufgaben kann es freilich in der Sittlichkeit nicht geben in dem Sinn, wie im Leben und in der Kunst. Kleinheit, Mühseligkeit, Unscheinbarkeit verringern den Werth nicht auf einem Gebiet, dessen ausschliesslicher Lebensquell das Innere ist. Wohl aber erfordern diese Aufgaben dieselbe Gemüthskraft und denselben hohen Sinn, wenn sie absolut gelöst sein sollen, wie die weitreichendste sittliche That. Wenn aber die Grösse der Beziehungen in der Sittlichkeit den innern Werth des Handelns nicht erhöhen kann, so ist sie dagegen geeignet, die Erkenntniss zu schärfen, das Gefühl zu erweitern. In diesem Sinn kann von dankbaren und undankbaren Aufgaben gesprochen werden, d. h. das Undankbare ist das Schwerere, nicht weil es einen höhern Grad der Bethätigung erheischt, sondern weil die Aufgabe weniger geeignet ist, das Mass der Kraft, welches sie erfordert, zu entwickeln. An sich ist die Pflicht jeder Aufgabe gegenüber gleich unbedingt. Aber der Werth der Pflichterfüllung für das Gesammtleben der Menschheit ist ein verschiedener. Man wird freilich nicht sagen können, dass die undankbaren Aufgaben unlösbar seien. Denn das Subject hängt nicht von der nächsten Umgebung ab. Aber man wird sagen müssen, dass eine sittliche Thätigkeit, welche schwere Pflichten ohne Grösse der Gesinnung in Anspruch nimmt, nur

mit Grösse der Gesinnung erfüllt werden kann, d. h. nur durch eine Natur von so sittlicher Genialität, dass an dem kleinsten Stoff die Grösse der Gesinnung sich ausbildet, welche der umfassendsten Pflicht genügt. So lässt uns diese Betrachtung den Grund des Glaubens erkennen an die allgemeine Verbreitung der Sünde. Dieser Glaube beruht weder auf empirischer Erfahrung, noch auf apriorischer Ueberzeugung. Was die Behauptung, irgend ein bestimmter Mensch sei ohne Sünde, zu etwas Lächerlichem macht, ist der Instinkt, dass das Innere eines solchen Menschen von einer Herrlichkeit, Kraft und Schönheit sein müsste, die weithin leuchtete und die ganze Erscheinung zu einem unmittelbaren Wunder machte. Zeigt sich eine solche Erscheinung, so wird unser Zweifel leicht schwinden. Denn er ensteht aus dem Contrast, welcher die Eigenschaft der Sündlosigkeit, die ein Attribut aus dem Kreise höchster Vollkommenheiten ist, an eine sonst triviale Endlichkeit knüpft.

So lange die Welt noch unvollkommen ist, kann die sittliche Genialität, unter was für Verhältnissen wir auch sie entwickelt denken wollen, sich mit der Lösung einer beschränkten Aufgabe nicht begnügen. Sie muss ihre Aufgabe sogleich allgemein fassen. Wir schliessen daher mit Recht, dass wo ein sündloses Individuum ist, eine welterschütternde sittliche Bewegung von ihm ausgehen muss. Wir trauen die Sündlosigkeit nur Christus zu, weil er die einzige welterschütternde Grösse ist, die eine absolute sittliche Umwandlung hervorgebracht hat. Dies ist zunächst nur ein empirischer Grund. Wenn wir uns aber erinnern, dass die absolute sittliche Vollkommenheit eine Kraft ist, die nur an der höchsten Aufgabe reifen kann, so kann es nur Eine vollkommene sittliche Grösse geben, weil nur Eine höchste Aufgabe. Sündlosigkeit ist nur die Folge der positiven sittlichen Grösse, also nur das Accidentelle, und eine blos asketische Sündlosigkeit ein Ungedanke. Die höchste Aufgabe ist das Aufstellen und Ergreifen des absoluten sittlichen Princips. Wenn diese Aufgabe nur durch die Genialität gelöst werden kann, so dürfen wir nicht vergessen, dass diese Genialität die höchste Energie der Freiheit ist, welcher die geistigen Anlagen nur als Mittel dienen (s. oben S. 105). „Das Genie ist der Fleiss" gilt hier vor Allem. Die Aufstellung des absoluten

sittlichen Princips setzt aber voraus, dass dasselbe bisher noch nicht lebendig war. Die Aufgabe Christi ist somit durch den äusseren Gegensatz des Bösen bedingt, durch die positive Knechtschaft des Geistes. Mit dem blossen Gegensatz der Passivität kommen wir hier nicht aus, weil aus diesem das Bedürfniss der Ueberwindung der Natur und des endlichen Selbst nicht entsteht. Somit ist auch die Sündlosigkeit Christi in ihrer Erscheinung durch den äusseren Gegensatz des Bösen bedingt. Wenn Müller sagt: „Niemand wird doch behaupten, Christus hätte nicht der Heilige sein können, wenn die Menschen um ihn nicht Sünder gewesen wären", so ist zu erwiedern, dass wir allerdings keine Vorstellung haben, wie die sittliche Productivität Christi in einer sündlosen Welt sich entwickelt hätte. Wird dem irdischen Christus die volle Göttlichkeit in gegenwärtiger Fülle zugesprochen, so folgt die Sündlosigkeit freilich von selbst. Wird aber zugegeben, dass das Leben Christi ernsthaft in die Bedingungen menschlicher Entwickelung eingegangen, so ist die Sündlosigkeit desselben von der Sünde ausser ihm nicht zu trennen. Wem es auffallend erscheint, dass das Genie durch den Gegensatz ausser ihm bedingt sein soll, den möchten wir fragen, ob Raphael denkbar ist, wenn er die Welt mit den künstlerischen Ideen gesättigt gefunden hätte, die aus seiner Phantasie hervorgingen. Will man sagen, er hätte dann noch eine höhere Kunststufe erreicht, so wird der ganze Unterschied ein relativer, und damit ist Nichts geändert, auch hat es mit der Relativität ein Ende, zumal auf dem sittlichen Gebiet.

Aus dem Gesagten soll aber nicht folgen, dass das Böse als bestimmter äusserer Gegensatz für jede einzelne menschliche Entwickelung nothwendig ist. Manche gehen soweit, jede bestimmte Richtung des Guten als durch den bestimmten Gegensatz des Bösen bedingt zu denken und begnügen sich nicht einmal, für diesen Gegensatz die äussere Kenntniss zu fordern, sondern die innere Erfahrung. Aehnlich wie Aristoteles die Tugend als die Mitte zwischen zwei Extremen ansieht, kann man jedes bestimmte Gute als den Gegensatz bestimmter Fehler ansehen. Es ist aber nicht nothwendig, dass man die Fehler positiv kennt. Auf diese Weise hätte kein Mensch Zeit, sittlich zu werden, wenn er erst alle Formen der Sünde kennen lernen müsste, um sie zu negiren. Die Sittlichkeit ist allerdings be-

wusste Negation des Bösen im Princip, aber nicht die bewusste Negation aller einzelnen Gestalten, welche sie ausschliesst. Darin, dass sie gewisse Stufen der Negation überspringt, ist jede menschliche Natur bis zu einem gewissen Grade genial, so wie man auch nicht einmal bei der unvollkommenen Aneignung einer technischen Fertigkeit alle möglichen Fehler begeht.

Der Einwand darf nicht erhoben werden, dass die Zukunft ein sittliches Princip bringen könne, welches über das Christenthum hinausgeht. Denn die Entwickelung der Menschheit ist eine geschlossene Grösse (s. oben S. 62). Es gibt sonach nur Eine Weltsituation, wo die sittliche Geniaiität hervortreten kann. Alle nach Christus Lebenden ranken sich an ihm hinauf, erringen die Freiheit nur durch ihn, besitzen sie nur abgeleiteter Weise.

Diese Ausführungen geben hoffentlich die Ueberzeugung, dass man den Ernst der Betrachtung, aus welchem die müller'sche Hypothese hervorgegangen, nicht aufzugeben braucht, um den Widerspruch zwischen Nothwendigkeit und freier Verursachung des Bösen auf einem natürlicheren Wege zu lösen. Müller erhebt gegen Hegel's Bestimmungen über das Böse noch eine Reihe von Einwänden, die sich auf Grund der vorstehenden Erörterungen ohne Schwierigkeit beseitigen lassen. Zunächst findet Müller es widersprechend, dass das Böse bald sehr hoch, d. h. seiner Bedeutung nach, bald sehr niedrig geschätzt werde. Allein Beides ist richtig, natürlich in verschiedener Beziehung. Das Böse ist das absolut Verächtliche. Das Böse ist immer in letzter Quelle Schwäche, und der fichte'sche Satz, dass die Ursünde die Trägheit ist, enthält, richtig verstanden, die vollkommene Wahrheit. Der Bösewicht kann eine gigantische Erscheinung sein durch die accidentelle Kraft seiner Natur. In seinem Kern ist er ein Schwächling, und der Kleinste aus dem Himmelreich ist gegen ihn ein Held. Deswegen halten wir nicht den Schulmeister, der Asien nicht erobert hat, für grösser als Alexander und setzen nicht mit Gellert dem siegreichen General die Grabschrift:

> „Sein Reitknecht als ein frommer Mann
> Hat wahrlich mehr als er gethan."

Zum Himmelreich gehört die absolute Ueberwindung des endlichen Selbst. Und davon ist bei den Philistern noch weniger zu finden, als bei den Helden der Gewaltthat. Es gehört

mehr dazu, als Asien nicht erobert zu haben. — Mag eine historische Erscheinung noch so gigantisch sein, in dem Masse, als sie den blossen Egoismus nicht überwindet, ist sie schwach und ihr Werk ohnmächtig. Die Erschütterungen einer menschlichen Kraft mögen noch so grossartig sein, es ist die Schwäche dieser Kraft, ihrem Walten nicht das richtige Ziel gegeben zu haben. Es ist die Schwäche eines Napoleon, gleich einer blinden Naturkraft gewirkt, und für einen Menschen viel zu wenig gethan zu haben. Das Wichtigste, was von ihm geblieben, ist, dass die von ihm ausgegangene Erschütterung neue Kräfte angeregt hat. Bei solchen Menschen tritt uns freilich die Uebergewalt der Natur so sehr entgegen, dass wir an den Geist und seinen Beruf nicht denken. Die subjective Moral verstummt einer solchen Erscheinung gegenüber. Dafür rechnen wir sie objectiv nicht in das Reich der sittlichen Kräfte. In der Ansicht, dass das Böse Schwäche ist, darf man sich auch nicht wankend machen lassen durch die Wahrnehmung, welche anhaltende Kraft activ oder passiv selbst unbedeutende Naturen im Dienst des Egoismus zu entwickeln vermögen. Ja man kann sagen, jede geistige Natur ist einer Kraftanspannung fähig, wenn nur der Punkt ihres Egoismus getroffen ist, der ausser dem Gebiet des Geistigen Nichts gleichkommt, sowie unter gewissen Bedingungen jede organische Kraft grösser ist, als alle unorganischen. Man denke nur an die Energie der Faulheit, um nicht zu arbeiten! Darum ist das Princip des Bösen doch die Schwäche und die Trägheit. Denn aller seiner Anstrengung liegt Nichts zu Grunde, als die Scheu und der Instinct, dass das Sittliche eine noch grössere Anstrengung erfordern würde. Das Böse soll uns nicht imponiren, und es ist der Gipfel der Verkehrtheit, es zu einer dämonisch-productiven Macht zu erheben: ein unreifes, halb poetisches, halb speculatives Gelüst, dem eine schlechte Beobachtung zu Grunde liegt, und welches bei einiger Consequenz des Denkens zum Dualismus der Urprincipien und damit zur Aufhebung des Bösen führt.

Das ist die Geringschätzung des Bösen. Das Böse ist stets, mit dem Quell der innersten Kraft verglichen, eine Schwäche, ein Defect. Das subjective Böse, wie wir gesehen haben, ist nur die willkürliche Schwäche. In dieser Herleitung aus der Schwäche liegt wahrlich keine Entschuldigung. Der Zorn gegen

die objective Qualität des Bösen und seine Verunreinigung des Geistes wird darum nicht vermindert. Die Erscheinung hört nicht auf, abscheulich zu sein, wenn die Quelle verächtlich ist. Für wen wäre es übrigens ein Trost, nicht dem Abscheu, sondern der Verachtung anheimzufallen! So erledigt sich der Widerspruch, welchen Müller in Hegel's Bestimmungen findet, dass das Böse theils zu hoch, theils zu niedrig angeschlagen werde. Wie derselbe Widerspruch in anderer Beziehung sich gestaltet und löst, findet Müller selbst heraus. Das Böse ist für Individuen und Generationen von der verderblichsten Bedeutung. Den Gang der Geschichte vermag es nicht aufzuhalten. Darum nicht, weil das Böse die Freiheit selbst nicht überwältigen kann. Das Aeusserliche aber kann stets von der Freiheit überwältigt werden. Die dauernden Gedanken dagegen, welche der Freiheit entspringen, befestigen, was in schwankender Erscheinung lebt, — sind ewig.

Das objective Böse entsteht, wenn die innerste Kraft, die Freiheit, über ein Mass nicht hinaus kann, welches zu der Natur und den äusseren Aufgaben in Missverhältniss steht. Das objective Böse ist daher unfreiwillige Schwäche des Subjects. Dieses Böse muss in seiner Erscheinung nicht nur von dem, an welchem es haftet, sondern allgemein nicht minder bekämpft werden, als das subjective. Das Subject, an dem es haftet, ist dagegen vor dem höchsten Richter entschuldigt, aber erst, nachdem der höchste subjective Kraftaufwand gemacht worden. In solchen Fällen heisst es: du thatst Alles, was du konntest, und bist doch nicht in den Trotz verfallen, zu sagen, du habest nicht mehr thun können. Denn so darf eine edle Natur nicht empfinden (s. oben S. 104). Auch für die Fehler, welche aus der Mangelhaftigkeit der Entwickelung der Menschheit, aus der Verwirrung einer ganzen Generation kommen, wird eine edle Natur die Verantwortlichkeit nicht ablehnen. Das Gefühl der sittlichen Solidarität beruht nicht auf einer unzeitigen Grossmuth, sondern auf dem Instinct der Gleichartigkeit der Menschennatur. In dem Gefühl der Schwäche, welche Christus überwunden hatte, konnte er die unverdiente Strafe auf sich nehmen. Die Menschennatur war ihm nicht fremd, und ihre Verirrung verständlich. Daher konnte er sie lieben auch in ihrer Erniedrigung. Es gibt freilich auch eine

Verzerrung des Gefühls der menschlichen Solidarität, mit dem allgemeinen Verderben die eigene Unfähigkeit zum Bessern zu entschuldigen. Dies aber ist die völlige Gemeinheit. Wenn die allgemeine Schuld den Einzelnen verstrickt, so macht sie sie ihn nicht unfähig, sich herauszuarbeiten. Jene Berufung kommt nur aus der Trägheit.

Die Formen des individuell-objectiven Bösen verdienen noch eine kurze Betrachtung. Das Misverhältniss der Freiheit als ursprüngliche Anlage zu der Natur ist der allgemeine Grund des objectiven Bösen. Diese relative Schwäche äussert sich in dem späten Erwachen der Freiheit, so dass die Natur vorher entartet, in der Langsamkeit, mit der die Freiheit die Kraft erhält, die Natur zu überwinden, endlich in der Mangelhaftigkeit, welche dieser Ueberwindung anklebt. Bei den wenigsten Menschen fliesst der lautere Quell der Freiheit ungetrübt durch den Organismus der Kräfte, welchen sie sich angebildet. Bei den Meisten stammt die Freiheit nicht aus der eigensten inneren Energie, sondern aus der objectiven Sitte, Tradition u. s. w. Auch dies ist schon von hohem Werth. In zwei Formen zeigt sich das individuell-objective Böse besonders auch bei den sittlich durchgebildeteren Naturen. Erstens in den sogenannten Schwachheitssünden, den unbewachten Augenblicken, wo die Natur hervorbricht. Die oberflächliche Betrachtung des Bösen möchte die Nothwendigkeit desselben auf diese Gattung beschränken und damit zugleich das Böse entschuldigen. Soweit diese Sünden aus Ermüdung des Geistes hervorgehen, verdienen sie allerdings eine gewisse Entschuldigung. Denn sie gehören nicht in das Gebiet der Zurechnung. Dies ist die Entschuldigung, die allem blos objectiven Bösen zukommt. Sie entstellen darum nicht minder die Individualität, an der sie haften, und sowie sie eine Nachsicht des Geistes gegen sich selbst bedeuten, sind sie absolut strafbar.

Eine ganz andere Form des objectiven Bösen ist die, welche aus der unvollkommenen Entwickelung der Menschheit im Ganzen hervorgeht.

Jedes einseitige Sittengesetz oder jede einseitige sittliche Idee ist unvermögend, den Geist mit sich zu versöhnen und das Leben rein zu beherrschen. Sie ruft nothwendig die Reaction der ausgeschlossenen Elemente in Gestalt endlicher Zwecke

hervor. Man kann hier überall noch von Schuld sprechen. Der Einzelne hat die Wahl, eine grosse schöpferische Natur zu sein, die ein umfassenderes Princip der Sittlichkeit findet, oder dem einseitigen Zwange sich heroisch zu unterwerfen. Niemand wird die Kämpfer der egoistischen Reaction beneiden, und es sind nie die idealen Naturen. Aber sie stehen unter einer gewissen Naturnothwendigkeit, welche ihre Schuld mindert, wenn auch nicht absolut aufhebt. Wir haben früher gesehen, wie der concrete Ausdruck des Sittengesetzes, auch innerhalb des absoluten sittlichen Princips, nämlich des christlichen, der historischen Einseitigkeit unterworfen bleibt. Es ist nicht zu fürchten, dass aus solchen Ansichten Gefahr entstehe. Denn wer unter den sittlichen Naturen zu den Lumpen gerechnet sein will, weil ihn dies von einiger Verantwortlichkeit befreit, an dem ist Nichts verloren. Das Zugeständniss selbst ist nicht zu umgehen. Auch in der sittlichen Welt gilt der Satz: ein Jeder wird besteuert nach Vermögen. Wer sich einer geringen Steuerkraft zu freuen vermag, *habeat sibi*, wir werden ihn nicht beneiden. Nur möge er zusehen, dass er sich selbst und den Richter nicht täusche und die geringe Kraft noch zu gering anschlage. Er wird die Strafe ernten, von der die Verachtung nicht befreit. Aber auch edlere Naturen können in einer Zeit sittlicher Krisen in das innere Verderben gerissen werden, und es muss natürlich, je nach dem Grad, den die allgemeine Verwirrung bereits erreicht hat, die Schuld der Einzelnen sich mindern. Der Einzelne ist natürlich nicht entbunden von der Pflicht des Widerstandes. Aber er wird verantwortlich gemacht nur nach dem Masse der ihm verliehenen Kraft. Man vergesse nur nie, dass Sündlosigkeit nicht etwas Negatives ist, sondern das Allerpositivste, die positive Fähigkeit zur Lösung der gegebenen sittlichen Aufgaben. Die Sündlosigkeit Christi ist nichts Anderes, als dass er aus dem Quell einer absolut sittlichen Innerlichkeit das absolute Sittengesetz offenbaren konnte. Man kann die Sündlosigkeit nicht etwa als etwas Accidentelles denken, und wäre ein Mensch in der gewöhnlichen Prosa des Lebens sündlos, d. h. vermöchte er auch nur dem einfachsten sittlichen Verhältniss in absoluter Weise zu genügen, so müsste in ihm eine Kraft und Hoheit der Gesinnung sein, die ihn zu dem Höchsten befähigte.

Eine besondere Form desjenigen objectiven Bösen, welches aus der unvollkommenen Entwickelung der Menschheit hervorgeht, ist das Tragische, d. h. die zur Einseitigkeit und Gewalt gesteigerte Kraft eines edlen Wollens. Diese Erscheinung geht aus der gegensätzlichen Entwickelung der sittlichen Welt hervor. Eine starke und edle Natur kann durch den Gegensatz gegen ein falsches Handeln und durch die Vertheidigung eines sittlichen Gutes zur Missachtung sittlicher Momente fortgetrieben werden. Es handelt sich dabei nicht blos um die Leidenschaft, welche den Gegensatz steigert und übertreibt. Es handelt sich zugleich um die Einseitigkeit der ganzen Bildung des Verstandes und des Gefühls, welche einen tragischen Charakter beherrscht. Ein solcher Charakter sieht das Gute nur in einer Richtung, weil von der entgegengesetzten ihm nur das Böse aufgedrängt worden. Ist diese Form des Bösen eine nothwendige? Wir werden nicht sagen, dass die ganze Menschheit in solchen Gegensätzen sich bewegt. Aber unter gewissen Bedingungen wird eine starke und ideale Natur nothwendig dem tragischen Schicksal verfallen. Nothwendig, ohne darum von Schuld frei zu werden, und ohne darum, sobald die Einseitigkeit des Urtheils gebrochen ist, von Schuld sich frei zu fühlen. Es ist die Poesie, als das ideale Bild der sittlichen Welt, welche diese Form des Bösen uns vor Allem vorhält. Ja es ist nur diese Form des Bösen, welche überhaupt, schon nach der Bestimmung des Aristoteles, dem die Aesthetik des grössten unter den neueren Philosophen hierin folgt, in der ernsten Poesie dargestellt werden darf. Das gemeine Böse gehört höchstens in die komische Welt, wo seine Ohnmacht jeden Augenblick ausser Zweifel bleibt. Die Behandlung des Tragischen ist bei den grossen Dichtern der antiken und der christlichen Welt indessen eine sehr verschiedene. Jene Bestimmung ist zunächst von den Dichtern der alten Welt entlehnt, wonach das tragische Unrecht in Nichts besteht als dem einseitigen Verfechten eines sittlichen Rechts. Dies nimmt sogar die Form entgegengesetzter Gebote der Götter an. Wenn dann die kämpfenden Gegensätze an einander zerschellen, so erscheint dies als die furchtbare geheimnisvolle Macht des Schicksals, als namenloses Verhängniss. Doch fehlt auch bei den antiken Dichtern das Bewusstsein nicht, dass erst die menschliche Befangenheit und Leidenschaft den Gegensatz un-

lösbar macht, nicht die Natur der Idee. So der Schluss der Antigone: „Der Uebel grösstes ist Unmässigkeit." Nur das ist festgehalten, und damit das Grundgesetz der wahren Poesie, dass nicht die blosse Willkür einen Conflict hervorrufen kann, der menschlichen Theilnahme würdig, sondern die Vertretung sittlicher Momente, die in Gegensatz gestellt sind. Es ist bekanntlich Hegel, der dieses Gesetz als Grund der antiken und aller wahren Tragik aufgestellt hat. Es darf aber nicht übersehen werden, dass die Behandlung des Tragischen bei Shakespeare zwar nicht eine entgegengesetzte, aber doch wesentlich verschiedene ist. Die tragischen Helden Shakespeare's täuschen sich darüber nicht, dass sie vor Allem ihr eignes Recht, d. h. sich selbst wollen. In einer starken und grossen Natur liegt das Recht, sich durchzusetzen. Aber dieses wird nicht bei Shakespeare unmittelbar als objective Pflicht aufgefasst und kann nicht so aufgefasst werden. Dass die Helden Shakespeare's den gegebenen Bedingungen der sittlichen Welt ihre Natur nicht unterwerfen wollen, innerhalb deren ihre Kraft noch Raum genug fände, ist eine Autonomie der Schuld, die über die antike Vorstellung hinausgeht. Aber sie sind darum noch keine gemeinen Bösewichter. Die nachhegel'sche Aesthetik hat, wie die nachhegel'sche Philosophie so oft die Gedanken Hegels, die tiefe Auffassung des Tragischen durch mechanische Anwendung verdorben und verzerrt. In Vischers Aesthetik wird jede Tragödie auf eine Collision der Pflichten reducirt und jedes gemein egoistische Motiv in Weise der formalistischen Moral zur Zeit ihrer grössten Geistlosigbeit unter den Gesichtspunkt der Pflicht gestellt. Um nur ein Beispiel anzuführen, so soll der Inhalt von Göthe's Clavigo der Conflict zwischen Carriere und Liebe sein. Aber ein tragischer Conflict ist hier gar nicht vorhanden. Denn es ist keine Pflicht, *à tout prix* äusserlich Carriere zu machen, am wenigsten eine solche, für welche man die Gunst der Hofdamen braucht und dazu Garçon sein muss. Wäre Clavigo noch wie Napoleon gegen Josephine aufgetreten! aber auch Napoleons Handlungsweise beruhte auf einer falschen und kleinlichen Berechnung, auf dem Mangel nicht nur an sittlicher, sondern an politischer Grösse. Bei Shakespeare ist dies anders. Es sind nur grosse Naturen, die ihre Persönlichkeit geltend machen. Aber an die Beschönigung durch eine angebliche

Pflicht ist bei Shakespeare selbst nicht zu denken, wenn auch jene verkehrten Aesthetiker dergleichen hineintragen wollen. Es ist charakteristisch, dass Shakespeare die beiden Male, wo er sich der antiken Behandlung nähert, wo die Helden das Schicksal nicht verstehen, weil sie nur für ihr Recht gelebt zu haben glauben, dass Shakespeare in diesen Fällen einen Greis und ein Kind, d. h. einen unreifen Jüngling zu tragischen Personen gewählt hat: Lear uud Richard II. Sonst ist das äussere Schicksal, welches die Helden ereilt, nur die Vollziehung des innern Gerichts. Die Schuld wie die Verurtheilung sind autonom. Die Schuld ist die Leidenschaft, das Urtheil, das Gewissen. Man wird aber sagen können, dass die Geschichte fortwährend tragische Charaktere hervorbringt, selbst in dem Sinn, dass das Tragische die einseitige Idee der Pflicht ist. Tragisch ist die Erscheinung des Herrschers, der, von dem Unheil der Anarchie betroffen, dem einseitigen Absolutismus als Staatsprincip verfällt. Und ebenso kann der Anblick der Folgen des Absolutismus die edle, aber einseitige Schwärmerei für unmögliche Staatsideale hervorrufen. Sobald solche Einseitigkeiten aus der Theorie zum Handeln in folgenreichen Momenten übergehen, verstricken sie den Einzelnen in Schuld. Hier ist eine Nothwendigkeit des Bösen, die nie aus der Geschichte verschwindend zu denken ist, obwohl nur für besondere Zustände. Diese Nothwendigkeit macht aber ihre Träger nicht schuldlos. Sie kann höchstens der Verantwortung des Subjects einen Theil von den Folgen seiner Thaten entziehen. Denn an der tragischen Verblendung haben stets menschliche Willkür und Leidenschaft ihren Antheil. Werden dem Schuldigen die Augen geöffnet, so wird eine edle Natur die volle Verantwortung begehren, was dem Urtheile des Weltenrichters freilich nicht vorgreifen kann.

Oft bestritten ist die Annahme, dass das Böse im Laufe der menschlichen Entwicklung überwunden werde. Es liegt dabei eine oberflächliche Betrachtungsweise zu Grunde. Man denkt sich das Böse gleichsam wie eine feste Grösse, von der jede Generation einen Theil hinwegarbeite, und welche endlich ganz verschwinden müsste. Dem widerspricht nun freilich nicht nur

der Augenschein, sondern die Natur der Sache. Denn die Sittlichkeit kann nicht unmittelbar vererbt werden. Die individuelle Natur bleibt. Und je tiefer der Mensch in die Natur eindringt, entstehen immer neue Probleme und sittliche Schwierigkeiten. Aber damit ist die entgegengesetzte Behauptung noch nicht gerechtfertigt, dass alle Sittlichkeit dem Bösen nur partielle Erfolge entreisse, und dass die Menschheit im Ganzen und Grossen unaufhörlich in denselben Wust versinke. Will man den Fortschritt der Sittlichkeit beobachten, so müssen zunächst die Völker, welche Träger der geistigen Cultur sind, ins Auge gefasst werden. Denn die Barbaren bleiben von dem Fortschritt unberührt. Nur ein vollkommener Thor kann leugnen, dass in den Einrichtungen und Sitten der gebildeten Völker des heutigen Europa eine edlere und feinere Sittlichkeit verwirklicht sei, als etwa in den Zuständen des alten Aegyptens, oder um die Barbarei herbeizuziehen, als in den Gewohnheiten einer Negerhorde. Man redet oft davon, dass die Cultur das Böse nur verfeinere. Eine oberflächliche und alberne Behauptung! Zwischen dem gierigsten Börsenspeculanten und dem Negersklavenhändler ist ein himmelweiter Unterschied. Ja ein grosser Unterschied ist selbst noch zwischen dem Verbrecher aus den Culturkreisen und dem Verbrecher in den Regionen der herkömmlichen Menschenerniedrigung. Es kann allerdings innerhalb der Cultur Lebensverhältnisse geben, die einzelne Individuen völlig unentwickelt und in Rohheit lassen. Verbrecher, die aus diesen Verhältnissen hervorgehen, zeigen freilich keinen grossen Unterschied von barbarischen Zuständen. Aber sie können nicht herbeigezogen werden, um zu beweisen, dass die geistige Entwickelung gegen das Böse Nichts vermöge. Sie beweisen nur, dass innerhalb des Culturlebens nicht alle Individuen positiv in die Cultur hineingezogen werden können. Dies wird immer so bleiben, nicht aus sogenannten socialen Ursachen, Pauperismus u. s. w., sondern weil die Selbsständigkeit der Familie selbst ein Gut der Cultur ist, d. h. die freie Annahme, also auch die mögliche Nichtannahme der sittlichen Güter. Der Verbrecher, der von den geistigen Gütern der Cultur berührt ist und ihren Lebensgesetzen bis auf einen gewissen Grad gehorcht hat, wird neben dem Bösen noch so viele Züge von Selbstbeherrschung und feinerem Gefühl zeigen, dass

er neben der Naturrohheit des Barbaren eine hochentwickelte Erscheinung bleibt. Wir werden freilich nicht sagen: er ist minder böse. In den Begriffen gut und böse liegt eine gewisse Relativität. Um gut zu sein, dazu gehört ausser den Errungenschaften der sittlichen Cultur, ausser dem Gehorsam gegen ihre Gebote und Verbote, so weit sie in feste Vorschriften gebracht sind, ein Grad von selbstständiger Energie in der Hervorbringung des Sittlichen, ein selbstthätiger Kampf gegen die Unfreiheit der eigenen Natur, der über das hinausgeht, was die allgemeine Sitte vollbracht hat. Dies ist eben jedes Menschen eigner Antheil am Fortschritt der Cultur, welchen die Cultur selbst nicht direct hervorbringen kann. Aber daraus folgt nicht, dass in dem Zusammenhang der Entwickelung keine fortschreitende Entwickelung des Guten liege. Eine ähnliche Relativität liegt in der Gewalt des Bösen. In gewissem Sinn wird man sagen: der Verbrecher ist um so böser, je mehr Anregungen eines feineren Gefühls und der Selbstbeherrschung die allgemeine Sitte ihm darbietet. Dies erhöht allerdings die subjective Verantwortlichkeit und damit auch den Abscheu, der sich wesentlich auf die innerste Wurzel des Handelns bezieht. Objectiv ist aber ein solcher Verbrecher keine abstossendere Erscheinung, als die Brutalität des Barbaren, der seinem Feind aus Rachlust Nase und Ohren abschneidet, in seinen Eingeweiden wühlt u. so w. Die Sicherheit der Cultur hängt allerdings davon ab, inwieweit die Wurzel activer Sittlichkeit, der unverlierbare Kern der Freiheit sich erhält. Es ist aber der Vorzug der Cultur, dass auch bei momentaner Erschlaffung von einem kleinen Kreis aus wie ein Sauerteig die gesunde Kraft sich wieder verbreitet, weil eben die Grundlage der gebildeten Völker die geistige Freiheit ist.

Was wir die active Wurzel der Sittlichkeit genannt haben, die Freiheit, ist allerdings eine aus der denkenden Anlage stammende Kraft, sonach ein unverlierbares Eigenthum der Menschennatur. Allein zur Sittlichkeit gehört noch mehr, nämlich, dass die Freiheit die concreten Kräfte der Menschennatur in Besitz nehme. Nur aus tüchtigem Material kann die Freiheit den Bau eines Charakters aufführen. Dazu gehört eine Fülle gesunder Natur. Auch die Anlage der Freiheit selbst, als der Erhebung zur höchsten Geistigkeit, wurzelt, so viel wir den

Geist verstehen, auf dem Boden einer gesunden Natur, was nicht gleichbedeutend ist mit gesundem Körper. Daher ist es allerdings kein Widersinn, von einer natürlichen Erschöpfung der sittlichen Anlage in Generationen und Völkern zu sprechen. Sicher bleibt, dass diese Erschöpfung nie eine unverschuldete ist. In welchem Masse aber die Zerrüttung der Natur die Freiheitsfähigkeit der Völker aufzuheben vermöge, ist für uns und vielleicht für alle Zukunft ein Räthsel. Vergessen wir nicht, dass die reale Freiheitsübung die natürliche Anlage nicht erschöpft, sondern kräftigt und steigert. Selbst in der blossen sittlichen Ueberlieferung, deren Inhalt aus dem rechten Quell der Freiheit entsprungen, liegt eine befreiende, den Geist erweckende Kraft. In ihren geistigen Schätzen besitzen die europäischen Culturvölker einen unerschöpflichen Fond der Belebung und des Schaffens. Die Gespenster sehenden Pessimisten, vor deren Phantasie auf jedem Schritt das römische Kaiserreich und Bilder des Untergangs schweben, verrathen damit nur ihre eigene Schwäche. Nur eine lange und ungestörte Fortdauer der Selbstverwüstung könnte den Untergang der christlichen Culturvölker herbeiführen. Es ist undenkbar, dass nicht eine zeitige Reaction den Heerd der Sünde wegfegt.

Das Böse zerrüttet die menschliche Natur. Nur auf dem Wege der Freiheit gelangt allerdings die menschliche Natur zur Harmonie. Aber die Harmonie ist darum nicht minder ihr Bedürfniss, ja eine Nothwendigkeit für ihre Selbsterhaltung. Der Instinct der Selbsterhaltung ruft darum auf die Dauer in der Menschheit die Reaction gegen das Böse immer wieder hervor und damit den Trieb zur Freiheit. Der Trieb der Selbsterhaltung führt aber noch nicht unmittelbar zur positiven Freiheit oder zum Guten. Diese wird nur durch eine Hingebung erlangt, vor welcher die Rücksicht der Selbsterhaltung schweigt. Es ist eben ein anderes Selbst, welches sich in der Freiheit findet. Das wahre Selbst findet sich in der Idee des Guten stets affirmirt, mag auch das endliche zu Grunde gehen. Das Böse aber kann auf die Dauer nicht einmal das endliche Selbst affirmiren. In dem Gesagten liegt auch die Aufhebung des Einwandes der Pessimisten, dass die Cultur das Gute und Nützliche identificire oder einander nähere, aber damit das Gute corrumpire. Dieses Zusammenfallen ist vielmehr ein

Zeichen der wahren Cultur. Wir müssen uns aber mit den Gegnern, die dies nicht gelten lassen, verständigen. Diese sehen ein schlimmes Zeichen darin, wenn an der Abnahme des Strassenraubs die Polizei ebensoviel Antheil hat, als die Selbstüberwindung der Räuber, und bei der Ehrlichkeit in Handel und Wandel die Berechnung, wo der wahre und dauernde Gewinn liegt, den Ausschlag gibt. Es ist aber ein Fortschritt der Sittlichkeit, objectiv angesehen, dass das Böse nicht geschieht. Jene Pessimisten kehren einseitig die subjective Seite hervor. Wer in einzelnen Fällen aus Berechnung ehrlich ist, bleibt freilich ein Heuchler. Aber wer, und sei es auch, um im Leben besser zu fahren, sich principiell der Ehrlichkeit zuwendet, der wird den gemeinen irdischen Rest, der an dem Motiv seines Handelns klebt, bald innerlich abthun. Dies ist die Natur des Guten, unwiderstehlich weiter zu ziehen, wo es auf den rechten Boden kommt, freilich auch die des Bösen, wo es auf den rechten Boden kommt. Der gemeine Rest in der Triebfeder des guten Handelns kann auch den ganzen Charakter verderben. Wenn jener Ehrliche aus Berechnung die Berechnung immer wieder von vorn anstellt, etwa gar hin und wieder Ausnahmen macht, so bleibt er der Gemeinheit verfallen. Aber mit dem Ernst des Entschlusses verschwindet der Rest der Gemeinheit.

Es liegt einmal in der Natur des menschlichen Zusammenlebens, dass die Sittlichkeit dasselbe fördert. Es kann daher nicht vermieden werden, sofern Alles, was die Gemeinschaft der Menschen fördert, ein Vortheil genannt werden kann, dass das Gute und Nützliche bei zunehmender Bildung in gewissem Masse zusammenfallen. Die Pessimisten brauchen sich davor nicht zu ängstigen. Verhältnissmässig sind es immer nur die materiellen Ausläufer der Sittlichkeit, so zu sagen, welche Nutzen bringen. Es bleibt ein nie auszumessendes Gebiet für die freie Güte des Herzens. Aber es ist schon ein Triumph der Sittlichkeit, wenn die Macht der Einrichtungen und allgemeinen Gewohnheit so weit reicht, die Verkehrsbeziehungen nach ihrem Gebot zu regeln. Bei halbbarbarischen Völkern gilt List und Uebervortheilung für eine Ehre. Der Handelsbetrieb, der zu seiner Entwickelung solche Mittel verschmäht, ruht auf der Klugheit. Aber diese Erkenntniss stammt aus dem Reiche Gottes. Die Furcht ist thöricht, dass, weil die

Ausläufer des sittlichen Handelns Vortheil bringen, der Quell des Handelns vergiftet werde. Als der einzige Vortheil erweist sich, den Quell des Handelns rein zu halten. Nur dann ist die Handlungsweise sicher, welche in der äussern Welt fördert, freilich nur im Sinne jener Klugheit, welche der gewöhnlichen Weltklugheit entgegengesetzt ist.

Um den Fortschritt des Guten zu leugnen, kann sich der Pessimismus noch auf den geschichtlichen Augenschein berufen. Ist nicht der geschichtlichen Grösse oft Barbarei und Verfall gefolgt? Einen unmittelbar stetigen Fortschritt allerdings haben wir nicht behauptet. Aber die Zwischenperioden des Verfalls sind der Boden, aus dem höhere Cultur aufspriesst, höher nicht nur im Vergleich zur Barbarei, aus der sie sich entwickelt, sondern auch zu der Cultur, welcher zunächst Barbarei folgte. Auch in den Perioden, wo ein Volk von innen heraus verfällt, schwindet zwar die Harmonie des sittlichen Lebens. Aber dem aufmerksamen Beobachter entgeht nicht, dass eben dadurch einzelne Seiten der Geistesbildung weiter entwickelt werden, um später in eine tiefere Harmonie zurückzugehen. Auch der Verfall dient dem Fortschritt des Guten.

Die Sittlichkeit ist ein Product der geistigen Bildung, ja die tiefste Bildung selbst. Nichts falscher, als die Gutartigkeit eines barbarischen Gemüths mit der Sittlichkeit zu verwechseln. Diese Gutartigkeit wird entsetzliche Wildheit, wenn geistige Reize sie zerrütten. Die Deutschen in den Wäldern des Tacitus und die Eroberer des römischen Reichs! Dies Verhältniss wird aber oft übersehen, weil Geistesbildung und Unsittlichkeit so oft sich zusammenfinden. Man wird allerdings sagen können, dass nur das ächte Bildung ist, welche zur Sittlichkeit führt, und andererseits — denn solche Beziehungen sind immer gegenseitig — fliesst nur aus der wahrhaften Selbstüberwindung die höchste geistige Kraft, die Macht der Bildung. Trennen wir die beiden Seiten des Verhältnisses, so sagen wir: Bildung befestigt die Sittlichkeit, Sittlichkeit befreit die Kräfte, welche die Bildung schaffen. Aber auch wenn wir, abgesehen von dem Verhältniss zur Sittlichkeit, die Bildung an sich selbst betrachten und einen Canon aufstellen, an dem wir ihre Aechtheit messen, so wird sich zeigen, dass jede Bildung, die mit Unsittlichkeit verbunden, unächt ist. Das Hauptbeispiel der Pes-

simisten ist die italienische Bildung des ausgehenden Mittelalters. Nun wohl! der Canon für die höchste Bildung ist die schöpferische Gewalt, die Selbstmacht des Geistes. Was finden wir, wenn wir so die damalige italienische Bildung messen? Nur in der bildenden Kunst das Zeichen ächter Schöpferkraft. Sonst bewegt sich diese Bildung überall in fremden Formen, in fremden Ideen. Schöpferisch im vollkommenen Sinn ist nur die Bildung, welche alle Zerrissenheit des Lebens aufhebt. Solche allseitige Harmonie, deren Quell die Freiheit ist, ist vollkommene Bildung, d. h. Sittlichkeit. Immer wieder fällt jeder dieser beiden Begriffe, in seinem vollen Inhalt gedacht, mit dem andern zusammen. Beide haben die Freiheit zum ersten Ausgangspunkt und fallen letztiglich unter den Begriff der absoluten Freiheit. Allein im unmittelbaren Ausgangspunkt sind beide Begriffe verschieden, verschiedene Momente eines höheren Begriffs, die eben nur zusammenfallen, wenn man jedes zum Ganzen erweitert. Dieses ganze Verhältniss hat auch Göthe erkannt, wenn er sagt: „Frömmigkeit ist das Mittel der höchsten Cultur." Der relative Unterschied beider und ihre Trennbarkeit im wirklichen Leben bleibt bestehen. Das Beispiel eines reinen Herzens, von beschränkter Geistesfähigkeit aber darf man uns nicht entgegenhalten. Das reine Herz, welches in einer dauernden Entwickelung sich behauptet, führt nothwendig zu dem Grad von Bildung, welche die Geistesfähigkeit des Trägers erlaubt. Reiche Sittlichkeit ist nur bei reicher Bildung, reicher Fähigkeit. In den Gesammtzuständen der Menschheit ist diese Thatsache nur noch augenscheinlicher. Ist es ein Zufall, dass aus dem Christenthum die höchste Geistescultur hervorgegangen?

Ein anderes Steckenpferd der Pessimisten ist ihre Lästerung der materiellen Cultur. „Eisenbahnen und Dampfmaschinen führen nicht zur Freiheit, sondern zur tiefsten Knechtschaft des Geistes." Die Herrschaft über die Natur, welche die Civilisation gewährt, ist allerdings nicht unmittelbar die sittliche Freiheit, aber sie ist die Voraussetzung derselben. Der Geist ist um so freier, nicht durch die Grösse der Herrschaft an sich, aber durch die Grösse der Herrschaft, wenn er sich nicht an sie verliert, wenn er die Herrschaft selbst beherrscht. Nun, es mag Eisenbahnspeculanten genug geben, von denen dies

nicht gesagt werden kann. Es ist doch eine sehr kleinliche und kopflose Schätzung unserer Zeit, welche nur den Börsenschacher sieht. Die Sittlichkeit, welche über die Herrschaft selbst und ihre Versuchung triumphirt, kann allerdings nur aus des Geistes reinstem Urquell stammen. Aber um die Mittel der Civilisation schon in weltlicher Weise zu erwerben, zu benutzen, zu behaupten, gehört eine Ueberwindung natürlicher Rohheit, natürlicher Schwäche, durch welche die Civilisation auch in sittlicher Hinsicht ohne Weiteres hoch über die rohe Unfreiheit barbarischer Zustände erhoben wird.

Sind wir über die Ohnmacht des Bösen im Entwicklungsgange der Menschheit nicht in Zweifel, so tritt uns die Frage entgegen, ob das Böse sich des einzelnen Charakters so bemächtigen könne, dass die Freiheit darüber verloren geht. Nach den frühern Auseinandersetzungen über die Freiheit, wo dieselbe dem Begriff nach als ein unverlierbares Attribut der Menschennatur erscheint, muss die Frage verneint werden. Dennoch kann es thatsächlich unrettbar böse oder stumpfe Individuen geben. Die Lösung liegt in Folgendem. Wir erkannten als eine Schranke der Freiheit, dass dieselbe in keinem Moment bei irgend einem Individuum dem Charakter jede beliebige Richtung geben kann. Das Ich muss vielmehr die Kräfte des Naturells langsam in eine neue Richtung hineinziehen, bei dieser Arbeit wachsen und den ganzen Umkreis seines Inhalts für den bestimmten Zweck beherrschen. So kann es Individuen geben, bei denen die Naturkraft für eine energische Umkehr zum Guten erschöpft ist. Freilich ist damit auch ihre Bosheit zum stumpfen Mechanismus geworden. Solche Individuen, die noch in der Fülle ihrer Kraft leben, welche eine verkehrte Richtung genommen hat, können nach schwerem Kampfe sich dem Bösen entreissen. Man wird hier auf die Frage geführt, wie es kommt, dass der freie und unfreie Mensch bei ungefähr gleicher Bildung dasselbe Gefühl der Freiheit in sich tragen. Man könnte uns vorwerfen, dass Freiheit uns die Qualität, aber nicht die Form des Willens bedeute. Das Gefühl der Freiheit kommt wohl daher: die innere Grundrichtung des Herzens mag noch so fest gegeben sein, die Individualisirung der daraus folgenden Handlungen wird nie durch den Instinct, sondern durch das Selbstbewusstsein geleitet. Daher das unaustilgbare

Gefühl der Freiheit. Ein Mensch mag noch so unfähig sein zum ehrlichen Erwerb, noch so gleichgültig gegen die Schande des Stehlens, noch so gewöhnt an die Mittel zum Lebensgenuss, aus allen diesen Factoren, folgt nicht unmittelbar die einzelne Handlung des Stehlens. Den bestimmten Entschluss und die Mittel seiner Ausführung vermittelt die Reflexion. Der gesunkenste Dieb kann jeden einzelnen Diebstahl unterlassen. Dies ist der unzerstörbare Vorzug der Menschennatur. Er ist auch der Hebel zur innern Befreiung. Wer das Uebel des Herzens nicht an der Wurzel angreifen kann, kann die einzelne Handlung unterlassen und der Wurzel die Nahrung schmälern. Zum entscheidenden Sieg reicht dies freilich nicht aus.

Ein feinerer, aber tiefgreifender Unterschied ist jedoch zwischen dem Bösen und Guten in der Freiheit auch der Form nach. Freilich sinkt der Bösewicht, mit Ausnahme einzelner Zustände, wie bei Spiel- und Trunksucht u. s. w., nicht mechanisch zum Laster herab. Er beherrscht das Gebiet der äusseren Handlung fort und fort. Aber das innere Leben ist stumpf und mechanisch. Das sittliche Gemüth lebt von immer neuen und kräftigen Impulsen der innersten That. Auch hier wieder tritt uns die Trägheit als der Halt des Bösen entgegen. Es gibt eine Gewohnheit auch im Guten. Aber lange darf sich das Herz der blossen Gewohnheit nicht überlassen. Auch das äussere Handeln im Dienst des Guten muss, um fruchtbar zu sein, aus der immer frischen Energie des Herzens stammen. Denn um die Mittel zu wählen, welche das Gute im äussern Leben verwirklichen, reicht die blos verständige Reflexion nicht aus. Der Sinn der Liebe und Begeisterung muss das Urtheil schärfen.

Durch den Streit über die Erbsünde ist die Frage aufgeworfen, ob die menschliche Natur als solche gut oder böse sei. Luther erklärt die menschliche Natur für böse, Rousseau für gut. Beide haben Unrecht, denn die Freiheit macht die Natur gut oder böse. Aber jedenfalls ist Luther der Wahrheit näher. Der Mensch kann nie durch den blossen Instinct geleitet werden. Er muss sich zu einem neuen Leben im Geist erheben, nicht weil die Natur böse ist, sondern weil sie blind ist.

Auch die thierische Natur ist blind, aber sie wandelt in sicheren Schranken. Die menschliche Natur wandelt auf einem Wege von Gefahren. Darum bedarf sie den Geist als Führer, der aber nicht im pelagianischen Sinn wieder als eine angeborne oder von Gott fertig verliehene Gabe zu denken ist. Dennoch liegt es uns allen fortwährend nahe, unentwickelte Naturen schon für gut oder böse zu erklären, oder wenigstens für gut- und bösartig, und der letztere Ausdruck kann richtig sein. Aber wir müssen ihn erst zu verstehen suchen. Da jede bestimmte Richtung des menschlichen Gemüths nach ihrem Verhältniss zum Ganzen gut oder böse werden kann, so scheint das Naturell, welches doch nur das sich selbst überlassene, der sittlichen Herrschaft noch nicht unterworfene Gemüth ist, auch nicht gut- oder bösartig sein zu können. Den Eindruck des Gutartigen machen auf uns besonders solche Naturelle, wo das Bedürfniss des Anschliessens, der Hingebung, der Zuneigung, der Theilnahme für Andere hervortritt. Das verschlossene und sich abschliessende Naturell halten wir leicht für bösartig. Es liegt darin das Richtige, dass der Mangel an Sinn und Theilnahme für alles Menschliche den Egoismus befördert. Bei unentwickelten Naturen kann aber solche Verschlossenheit auch aus einem energischen Arbeiten in sich hervorgehen. Mit grösserem Recht nennen wir solche Naturen gutartig oder edel, in denen die Kräfte als Anlagen vorhanden sind, welche die volle sittliche Harmonie geben: neben lebhafter Theilnahme nach aussen das instinctmässige Halten auf sich selbst, welches verhindert, dass die Natur sich verliert. Es ist überhaupt nicht zu leugnen, dass das Bild sittlicher Harmonie und Hoheit, die ideale Richtung, gewissen Naturen schon instinctmässig vorschwebt. Ohne die Arbeit der Freiheit entsteht dennoch kein sittlicher Charakter.

Nichts schien dem Eingreifen der Freiheit in die Erscheinungen des sittlichen Lebens mehr zu widersprechen, als die Aufstellungen des bekannten belgischen Statistikers Quetelet. Wenn in einer bestimmten Durchschnittsperiode von Jahren ein bestimmter localer Abschnitt genau dieselbe Anzahl von Diebstählen, von Mordthaten, dieselbe Zahl von Mordthaten aus

Zorn oder Vorbedacht zeigt u. s. w., wo bleibt da die menschliche Freiheit? Ist das nicht der grösste Beweiss, dass exacte Naturgesetze auch im sittlichen Leben walten? Die Akademien, denen die Resultate der quetelet'schen Forschungen mitgetheilt wurden, wussten sich nur durch Kopfschütteln zu helfen und durch Protestiren, nicht gegen die Thatsache, aber gegen die Folgerungen. Ein solches Protestiren aber hilft nicht, wenn man die statistische Erscheinung mit der Annahme der Freiheit nicht vereinigt. Für die Materialisten sind die quetelet'schen Untersuchungen ein Zeugniss ihres Rechts geblieben, auf das sie triumphirend hinweisen, ebenso wie für die Idealisten ein Stein des Anstosses. Doch ist die Thatsache für eine richtige Freiheitslehre ganz unverfänglich. Zuerst käme es darauf an, festzustellen, ob Quetelet seine Durchschnittsperioden nicht willkürlich begrenzt hat, so dass ihre Resultate sich nur zufällig gleichen. Aber auch wenn wir jeden Zweifel an der Bedeutung der Resultate, welche bekanntlich die schwerste Seite der Statistik ist, fallen lassen, können uns diese Resultate doch nicht irren. Uns ist die Freiheit nicht ein fertiges, so zu sagen nach allen Richtungen offenes Wahlvermögen, sondern eine Kraft, die, was die Resultate des Handelns betrifft, in einer bestimmten Richtung sich entwickelt. Freiheit ist innere Erhebung zur Allgemeinheit und Sichbestimmen aus der Allgemeinheit, aber Sichbestimmen zum Guten, d. h. gemäss dem Sittenzustand eines bestimmten Landes und einer bestimmten Zeit. Die Freiheit, als eine sich entwickelnde Kraft, steht unter Naturgesetzen, nicht an sich selbst, aber dadurch, dass sie mit und mittelst Naturkräften kämpft. Ein grosser Theil der Menschen gelangt zur Freiheit nur in dem Sinn, dass das Naturell nach der Sitte eines bestimmten Landes geformt wird, nicht in dem Sinn, dass der innerste Quell des Handelns ein geistiger wird. Nun gibt es bestimmte übermächtige Einflüsse, wo die Natur sich gegen die Sitte empört. Einflüsse, die eine begrenzte Zahl haben in dem geordneten Zusammenhang eines bestimmten Theiles der Gesellschaft, d. h. einer Landschaft, Provinz oder dergleichen. So gut wie die Feuersbrünste sich berechnen lassen, lassen sich auch die Gelegenheiten zu Schlägereien berechnen u. s. w. Noch ein anderer Theil der Menschen wird bei zerrütteten Familien- und Erwerbsverhältnissen

von den Schranken der Sitte gar nicht umfangen. Die Wirkungen dieses Verhältnisses sind wieder statistisch genau begrenzt. So verschwindet das Auffallende der sogenannten statistischen Gesetze auf dem Gebiet des sittlichen Lebens. Von allen scheinbaren Räthseln des Lebens versteht sich dieses mit am leichtesten. Die Freiheit bleibt eine Realität, eine göttliche Kraft, auch wenn in einem ganzen Zeitabschnitt nur ein einziger Mensch aus eigener Freiheit sich einen Charakter schafft, auch wenn diesen einen Menschen die Statistik vielleicht gar nicht bemerkte. Sie wird ihn bemerken, wenn ihre Bildung weiter ist als heute, wenn sie die einzelnen sogenannten Gesetze mit einander vergleicht, dann wird sie erkennen, dass ein freier Mensch ganzen Perioden ihr Gesetz anweist. Die Forbildungen des Sittenzustandes sind es, aus denen das Verhalten der Menge, mag sie nun der Sitte sich unterwerfen oder gegen sie ankämpfen, erklärlich wird. Einen Christus oder Luther aber wird selbst die heutige Statistik nicht aus dem Durchschnittsgesetz ihrer Zeit erklären wollen.

Bei unserer Erklärung des Bösen ist der Begriff eines abstract Bösen, einer Bosheit um der Bosheit willen, verschwunden, während andere Erklärer dieses principielle Böse zum Quell aller bösen Erscheinungen machen. Das reine Böse, wie wir auch sagen könnten, scheint durch unser Verständniss des Bösen deshalb ausgeschlossen, weil wir das Böse nur als den Misbrauch einer concreten Geistesrichtung begreifen. Doch müssen wir das sogenannte reine Böse als eine wirkliche Erscheinung anerkennen, aber nur als eine abgeleitete. Im Jago hat Shakspeare einen Charakter gezeichnet, der scheinbar aus Lust am Bösen handelt. Allein dies ist nicht das reine Böse im philosophischen Sinn, die abstracte Selbstsucht, sondern die Befriedigung einer sehr concret geschilderten gemeinen Natur, der Hass einer misgeschaffenen Seele gegen das Edle, von dem sie in Schatten gestellt wird. Müller verlangt eine Selbstsucht und hält diese für das Princip des Bösen, welche nichts als die principielle Beziehung des Ich auf sich selbst zum Inhalt hat. Der principielle oder mephistophelische Hass gegen das Gute kann nur abgeleiteter Weise aus dem concreten Bösen

entstehen, indem die verirrte Natur sich durch die sittliche Harmonie genirt fühlt. Hat doch Göthe selbst seinen Mephistopheles mit vollem Recht durch die sinnliche Färbung zu einer lebensvollen Figur gemacht, welche diese Gestalt so glänzend von allen fremden Nachgeburten des göthe'schen Teufels unterscheidet, die auf dem abstracten Princip des Bösen herumreiten.

Das Christenthum leitet die Freiheit, die wir als den unverlierbaren Kern des Menschengeistes bezeichnet haben, von der Gnade ab. Der Tiefsinn der Kirchenlehrer hat nicht entschieden, ob die Freiheit Adams vor dem Falle der der Erlösten gleichkommt, obwohl es an Lehren über diesen Punkt nicht gefehlt. Müller's Buch ist vor Allem darauf gerichtet, zu zeigen, dass der Mensch nur durch die erlösende Gnade frei werden könne. Mit dem Zauberwort des Pelagianismus werden alle Gegner von der Wahrheit des Christenthums ausgeschlossen. Was die Lehre des Pelagius betrifft, der ein allzeit fertiges, unbeschränktes Wahlvermögen des Menschen behauptete, so ist sie auch durch unsere Entwicklung aus dem Begriff der Freiheit ausgeschlossen. Was aber die wahre Freiheit betrifft, so ist sie uns freilich nicht eine sich in endlicher Richtung bewegende Kraft, also auch nicht, wie die Gnade der Orthodoxen, ein mit triebartiger Nothwendigkeit einen bestimmten Gemüthsinhalt ergreifendes Handeln, sondern eine Energie der Form, die sich mit der Totalität zu erfüllen strebt, in welcher sie allgemein und bei sich selbst bleibt. Allein diese Energie bedarf zu ihrer Nahrung einer kräftigen und wohlorganisirten Seele. Der Reichthum der Freiheit ruht auf zahlreichen Gemüthskräften und edlen Instincten. Die innerste Energie, der Quell der Freiheit selbst aber, löst sich los, wie ein fremder göttlicher Funke, von den Kräften, die er zu seinem Organismus verarbeitet. Der freie Mensch ist im Innersten bei sich selbst und doch zugleich über sich erhoben. Die Freiheit, welche erobernd der innern Welt des Gemüths wie der Aussenwelt gegenübersteht, ist sie nicht der Glaube an eine göttliche Realität? Ist je eine solche sittliche Arbeit vollbracht worden im Gefühl einer blos subjectiven, singulären Energie? Die Freiheit, diese innerste Natur des Geistes führt uns gerade vom

endlichen zum absoluten Geist. Bei einem Paulus, einem Luther ist das Gefühl auch lebendig, dass die Einkehr in den göttlichen Geist, das Zusichselbstkommen, die Freiheit des endlichen Geistes ist. In der doctrinären Orthodoxie aber erscheint diese Einkehr als ein blosses Sichunterwerfen. Die Auffassung der Mystik, welche den endlichen Geist ganz vernichten will, d. h. ganz untergehen lassen im göttlichen, ist tiefer. Das aber ist echter Pelagianismus, wo der menschliche Geist sich passiv dem göttlichen unterwirft und doch dem Wesen nach getrennt bleibt. Wenn Müller eine Ansicht wie die Vatke's, welche die Identität von Gnade und Freiheit aufstellt, als puren Pelagianismus bezeichnet, deren Wesen darin bestehe, dass die menschliche Naturgabe, als welche nach Müller Vatke gleich Pelagius die Freiheit ansieht, mit dem unpassenden Namen Gnade benannt werde, so thut er ihm entschieden Unrecht. Der Gegensatz gegen die doctrinäre Orthodoxie besteht nur darin, dass wir die Gnade oder die Freiheit nicht als eine magisch gewaltsame und vereinzelte Einwirkung denken, sendern im nothwendigen Zusammenhang mit der weltgeschichtlichen Entwickelung und mit der Entwickelung des einzelnen Individuums als innerste Erhebung über Alles, was in der Seele blosse Natur ist, als eigenste Energie des wahren Selbst, welches in Gott verborgen war und über die endliche Subjectivität weit hinausreicht. — Müller thut sich viel zu Gute auf den von ihm hervorgehobenen Unterschied zwischen Passivität und Receptivität. Durch den Begriff der Receptivität soll die Lebendigkeit des endlichen Geistes hinlänglich gewahrt sein. Es gibt aber keine wirkliche Receptivität, welche blosse Aufnahme, blosse Wiederholung eines Fremden wäre. Die Receptivität ist Erwachen der Eigenthümlichkeit an der zunächst fremden Idee, organische Belebung der Idee durch die Individualität, Durchdringung des Eignen und Fremden, des Allgemeinen uud Besondern. Die Receptivität bringt also dem Gegenstand nicht blos eine aufnehmende Form, sondern auch eignen Inhalt entgegen.

Die Bekämpfung des Pelagianismus ist recht eigentlich die Grundtendenz des Müller'schen Werkes. Als Wesen und Tendenz des Pelagianismus bekämpft er die Selbstvergötterung des Menschen, das an die Stelle Treten der menschlichen Kraft für die göttliche, die Selbstgenügsamkeit, das Aufsich-

selbstberuhen, die Selbstständigkeit des Menschen. Die Polemik gegen den Pelagianismus beruht auf einem tiefen Instinct der Wahrheit. Nicht nur der geoffenbarte Glaube, auch das ächte Verständniss des Geistes muss dem Pelagianismus entgegentreten. Zwar braucht der Pelagianismus nicht, am wenigsten im Sinne dessen, von dem er den Namen trägt, den Atheismus und die Selbstvergötterung des Menschen einzuschliessen. Der historische Pelagianismus führt alle menschliche Gabe auf Gott zurück. Aber das Thun des Menschen auf jedem Gebiete und in jeder Richtung ist von dem göttlichen Thun vorschieden, ist selbstständig, kommt aus der Natur, aus der eignen Kraft. Die menschliche Natur ist in der Schöpfung durch Gott gesetzt, aber in ihrer Weiterentwickelung bleibt sie wesentlich von Gott verschieden. Man kann den Pelagianismus so definiren, als das Fixiren des Unterschiedes der Schöpfung von dem Schöpfer. Mystik und Speculation suchen den Unterschied wohl auch zu erfassen, aber ihre wesentliche Tendenz geht auf das Ineinandersein und Ineinanderwirken des Schöpfers und der Schöpfung. Das wahre religiöse Interesse geht offenbar darauf, dass weder die Identität noch der Unterschied übertrieben werde. Die Religion ist in beiden Fällen gefährdet. Müller fasst am Pelagianismus vorzugsweise die Seite in's Auge, welche über der Selbstständigkeit des Geschöpfes den Schöpfer vergisst und zurückstellt. Er identificirt daher gern Pelagianismus und Atheismus, indem er den letzteren unter der generalisirten Bedeutung des ersteren mit befasst, obwohl der historische Pelagianismus vom Atheismus so fern als möglich war. Der Atheismus entsteht noch auf ganz andere Weise, ja auf diese andere Weise sogar häufiger, nämlich nicht durch das Festhalten der Selbstständigkeit des Geschöpfes, sondern durch das Aufgehen des Geschöpfes in den Schöpfer, durch den sogenannten Pantheismus. Indem das Göttliche die alleinige Realität sein soll, indem der Schöpfung gar kein Unterschied, gar keine Selbstständigkeit gelassen wird, ist die Schöpfung unmittelbar die Realität des Göttlichen. Es ist dann nur ein und zwar ein leichter Schritt, das Endliche für die wahre Realität zu erklären. Dies ist der Atheismus. Daher redet Müller immerfort von einer pantheistisch-pelagianischen Weltanschauung. Er ignorirt dabei, dass Pantheismus und Pela-

gianismus im Ausgangspunkte Extreme sind, die nur durch das Gesetz, welchem er als Gegner der hegel'schen Philosophie nicht allzu viel Geltung einräumen wird, dass die Extreme in einander übergehen, zusammenkommen. Indem Müller die Vermischung der Extreme, welche aus ihrer abstracten Haltung hervorgeht, gegen beide ungerechter Weise wendet — er thut dem Pantheismus und dem Pelagianismus durch diese Identificirung gleich sehr Unrecht — begegnet ihm zur Strafe, dass er selbst dem Pelagianismus verfällt, den er, nicht ganz mit Unrecht, wie den Erbfeind des wahren Christenthums bekämpft.

Müller verfällt dem Pelagianismus. Denn mit der Aengstlichkeit subtilster Reflexion sucht er jeden Punkt abzuschneiden, wo der göttliche und menschliche Geist wahrhaft Eins werden und das innere Verhältniss der Schöpfung zum Schöpfer hervortritt. Dies Alles, um den Pantheismus zu vermeiden. Denn Müller hat aus den neuesten Erfahrungen für ewig die Lehre gezogen, dass aus dem Pantheismus die Auflösung des Göttlichen in das Endliche hervorgeht. Das ächte Christenthum hat aber bei der Auffassung verschiedener Punkte des Processes, der zwischen Gott und dem Menschen vorgeht, dem Pantheismus sich genähert, gerade dann, wenn das religiöse Bedürfniss in seiner energischen Tiefe sich äusserte und aus sich heraus, nicht nach doctrinären Consequenzen, die Lehre gestaltete. Müller gibt dies auch zu, meint aber, der älteren Kirche sei die pantheistische Consequenz verhüllt gewesen. Darum habe das sechszehnte Jahrhundert, die mittelalterliche Mystik und die Periode der Kirchenväter, den reinsten Glauben mit pantheistischen Tendenzen vereinigen können. Dies sei unserer Zeit nicht mehr möglich, in der die Consequenzen offen liegen. Daher sucht er mit dem künstlichen Flickwerk der Reflexion, die ihre Mittel zum Theil aus einer reicher und gründlichen Kenntniss der philosophischen Systeme entlehnt, das Endliche und Göttliche überall in solche Schranken einzuschliessen, welche die wahrhafte Einheit unmöglich machen. Nur an einer einzigen schönen Stelle seines Buches ist dies anders. Wo er von dem Ursprunge des Sittengesetzes spricht, nähert er sich der Wesenseinheit des göttlichen und menschlichen Geistes, obwohl diese Stelle gerade bestimmt ist, den menschlichen Ursprung des Sittengesetzes abzuweisen.

Er bekämpft den Pantheismus zuerst in der Lehre von der Schöpfung. Diese geht nicht mit innerlicher Nothwendigkeit aus dem Wesen Gottes hervor. Sie ist zwar eine Offenbarung des göttlichen Wesens dem Inhalt nach, aber der Form nach als göttlicher Willensact willkürlich. Nicht einmal von einer moralischen Nothwendigkeit im Sinne Leibnitz's kann gesprochen werden. Gott genügt sich völlig, ist ein Universum in sich, die Schöpfung mithin überflüssig. So scharf ist die göttliche Nothwendigkeit der Schöpfung in der Blüthezeit des christlichen Glaubens niemals abgeschnitten worden. Dann wird der Pantheismus in der Entwickelung der menschlichen Freiheit bekämpft, deren Wendepunkt nach christlicher Anschauung im Sündenfalle liegt und im sechszehnten Jahrhundert namentlich zur consequenten Ausführung des religiösen Determinismus mit der Prädestination geführt hat. Müller sucht in dem Sündenfalle und dem Bösen die reine Causalität des endlichen Willens so streng festzuhalten, dass in seiner Lehre vom überweltlichen Sündenfalle die nüchterne Reflexion ganz auf das Gebiet der Phantastik verirrt. Dann fährt er fort, den Pantheismus auf dem Gebiete der Gnade zu bekämpfen. Luther lehrt bei der Wiederherstellung von dem Bösen und in dem wiedergebornen Menschen eine Alleinthätigkeit der Gnade, so dass von einer Selbstthätigkeit des endlichen Geistes gar nicht mehr die Rede ist. Müller erkennt die Gefahr, wie leicht die ausschliessliche Activität der rein innerlichen Gnade in die auschliessliche Activität des Menschengeistes umschlägt. Er weist daher dem Menschengeiste eine beschränkte Thätigkeit an, weil eine solche schwerer zulässt, dass der Menschengeist unversehens das ganze Gebiet der Gnade einnehme. Er vertheidigt principiell den Synergismus, ohne den historischen Ausdruck desselben gut zu heissen. Endlich verwirft Müller die *unio mystica*, ja die ganze Tendenz der Mystik von einem Sterben in Gott. Und doch ist dies gewiss ein ächtes und tiefstes Bedürfniss des religiösen Geistes. Nach Müller bleibt das Endliche für ewig an sich selbst geschmiedet. Die Gottesliebe ist nach ihm der Höhepunkt des menschlichen Geistes. Zur Liebe aber gehört der Unterschied der Personen. Aber es ist sicher die Tendenz der Liebe, diesen Unterschied zu vernichten. Müller findet es widersinnig, einer Thätigkeit die Tendenz der Vernichtung

ihrer Voraussetzung zuzuschreiben. Als ob das nicht das Wesen aller Thätigkeit wäre! Alle Thätigkeit im Allgemeinen genommen hebt den Gegensatz, den Stoff auf, der sie bedingt. Alle Thätigkeit will ihre Aufgabe vollenden. Die Thätigkeit um der Thätigkeit willen ist die Qual des Sisyphus. So auch will die Liebe aus der Endlichkeit der Person heraus. Der endliche Geist nach den Begriffen Müller's ist in der That ein Sisyphus. Was hilft es, wenn der menschliche Geist mit inniger Kraft sich an Gott anschliesst und doch ewig von Gott geschieden bleibt? Alle Religion lehrt, dass der göttliche Geist über den endlichen hinausreicht und in dem letzteren sich nie erschöpft. Aber es muss einen Punkt geben, wo sie in Wirklichkeit Eins — nicht etwa gleich — werden. Und darum muss der menschliche Geist dem Wesen nach in dem göttlichen gedacht werden. Müller's Lehre versagt der menschlichen Seele die Stillung ihres tiefsten Durstes. Der Menschengeist, dessen Durst ewig ungestillt bleibt, wird naturgemäss getrieben, sich auf sich selbst zu stellen und von Gott zu emancipiren, oder sich mit einer Oberflächlichkeit zu begnügen, welche den kräftigsten Quell der Geistesthaten abschneidet. Dies die Gefahr des Pelagianismus, auch des müller'schen.

Wir bestreiten Müller nicht, dass der oberflächliche Pantheismus zum Pelagianismus führt. Dafür hat der Pantheismus in aller wahren Philosophie selten eine Stelle gefunden. Was man gewöhnlich Pantheismus nennt, ist nur ein Gespenst oder eine triviale Einbildung des unphilosophischen Vorstellens: ein Wort, dessen Lieblingsanwendung den Dilettanten verräth. Das Interesse der Religion und der wahren Wissenschaft ist, den endlichen Geist in Gott zu denken und damit die Schöpfung, deren Spitze der Geist ist. Pantheismus ist es, Gott in den endlichen Geist aufgehen zu lassen. Eine noch tiefere Stufe des Pantheismus ist es, wenn die Welt, insbesondere der endliche Geist in seiner unmittelbaren Erscheinung mit Gott identificirt wird. Nur durch die tiefste Negation gelangt der Geist in sich zu dem Lebensquell, der aus Gott stammt. Müller darf uns nicht einwenden, dies könne auch der Pelagianismus zugeben, dass der Mensch nicht aus unmittelbarem Instinct sittlich sei. Der Pelagianismus hat nur die sinnliche Natur einerseits, die formale Freiheit als angebornes Vermögen an-

dererseits. Aber er kennt nicht den Lebensinhalt, der aus der vollsten Hingabe zugleich als innerstes Eigenthum erwächst. Solchen Pantheismus lehrt auch Paulus. „Doch nun nicht ich lebe, sondern Christus lebet in mir." Müller behält immer und will behalten zwei Leben und zwei Geister. Die Vermittelung zwischen Pantheismus und Theismus oder die Aufstellung eines concreten Theismus ist im Princip mit den Mitteln der Speculation nicht so schwer zu erreichen. Schwieriger ist die Läuterung der religiösen Vorstellung, welche die Gegensätze vermischt und unrecht anwendet. Es ist die Aufgabe der Religionswissenschaft und des lebendigen Cultus, die Klarheit der Gedanken in das praktische Vorstellen einzuführen und den Resultaten der Speculation die Lebendigkeit des Gefühls und der Anschauung zu geben.

Der sogenannte humane Atheismus unserer Tage enthält die grösste Oberflächlichkeit des Denkens und ethisch die grösste Erniedrigung des Menschen. Die feuerbach'sche Humanität, d. h. die Affirmation der Natur, wie sie ist, mit Haut und Haaren, beraubt den Menschen aller wahren Productivität, welche von Negation unzertrennlich ist, d. h. des Geistes, d. h. der Menschheit. Wer Gott negirt, negirt den Geist und damit den Menschen. In der unmittelbaren Affirmation des Menschen liegt auch die Isolirung desselben. Es ist sehr charakteristisch für den sogenannten Humanismus, dass er keine andere Erhebung über die Individualität kennt, als das Gattungsverhältniss, gerade wie beim Thier. Allgemein und doch persönlich ist der Mensch eben nur als Geist.

6. Der Inhalt der Sittlichkeit oder die sittlichen Functionen.

Wir haben gesehen, wie der allgemeine Begriff der Sittlichkeit ist, dass die unendliche Form durch ihre eigne Bewegung oder Selbstbestimmung sich mit dem ihr zukommenden Inhalt erfüllt. Da die Formbewegung nicht ein blos theoretisches oder ideales Setzen ist, da vielmehr der Inhalt als Natur in Form von Anlage und Kraft gegeben ist, so war die Selbstbestimmung ein Organisiren, sowie ein Heraustreiben der Natur. Dadurch, dass der Inhalt als Natur mit der unendlichen Form vereinigt ist, wird, wie wir früher gesehen haben, der Begriff Persönlichkeit: mehr, als Subjectivität. Die Form einerseits

und der Naturinhalt andererseits sind aber erst die Elemente der Persönlichkeit. Erst aus ihrer Durchdringung, wenn die Elemente zu Momenten werden, geht die concrete Freiheit oder die Sittlichkeit hervor, wir können auch sagen die absolute Persönlichkeit. Da die Form nicht etwas Gegebenes sein kann, sondern Selbstthätigkeit im intensivsten Sinne ist, so war es der erste sittliche Imperativ, sich zur Form zu erheben. So weit reichte bereits unsere frühere Betrachtung (s. 4). Dann aber betrachteten wir den Inhalt, wie er durch die Form wird, nur im Allgemeinen, nach seinem Verhältniss zur Selbstthätigkeit des Subjects und zur zeitlichen Entwickelung. Jetzt haben wir die besonderen Thätigkeitssphären oder Functionen, in welchen der sittliche Inhalt entsteht, in's Auge zu fassen.

Die erste sittliche Function ist, sich zur unendlichen Form zu erheben oder Person zu sein. Diese Function ist die Voraussetzung aller anderen. Denn nur durch die Formthätigkeit entsteht der Inhalt als sittlicher. Aber dieses Erheben ist ein Setzen ebenso gut, wie alles Hervorbringen des besonderen Inhaltes ein Setzen ist. Zum Beweis erinnern wir nur an die bekannte Ausführung, dass das Ich Subjectobject ist und nur durch diesen Act des sich selbst als Object Setzens wirklich. Das Ich oder die sich selbst setzende Form steht ihrerseits, obgleich selbst Subjectobject, als der subjective Pol, dem ganzen sittlichen Inhalt, gleich dem objectiven Pol, gegenüber.

Die menschliche Natur oder der für die Bearbeitung durch die unendliche Form organisirte Inhalt existirt, wie wir früher gesehen haben, als eine Vielheit von Individualitäten. Wir haben ebenfalls früher gesehen, wie jede Individualität an sich die Totalität der menschlichen Natur umfasst, und wie der Unterschied der Receptionskraft die Verschiedenheit der Individualität hervorbringt. Weil aber jede Individualität für alle Elemente des Universums, nur nicht für alle in gleichem Grade, Receptionskraft besitzt, so geht aus jeder Individualität die unendliche Form oder die Person oder das Ich hervor. Ohne die unmittelbare Verbindung mit dem natürlichen Inhalt, wie er als Stoff zur Sittlichkeit in der Individualität gegeben ist, vermögen wir das Ich überhaupt nicht wirklich, weil nicht sich selbst actualisirend, zu denken. Sich selbst actualisiren ist sich selbst losreissen von der natürlichen Unfreiheit. Durch

dieses Verhältniss zur Individualität existirt die an sich unendliche Form als Vielheit von Personen mit verschiedenem Inhalt. Nur dadurch, dass als Person jede Individualität allen andern gleicht, wird es möglich, in der Entwickelung der individuellen Kräfte eine allgemeine Harmonie, ein Ineinandergreifen der Invidualitäten durchzuführen. Dies ist das Werden der absoluten Persönlichkeit, in welcher die unendliche Form sich mit der absoluten Totalität des Inhaltes erfüllt.

Dadurch, dass jedes Ich sich unmittelbar an eine bestimmte concrete Individualität gebunden findet, welche seine Voraussetzung bildet, dadurch ist, sowie überhaupt die Vielheit der Personen erst gegeben, der Person auch keine Wahl gelassen, von welcher Seite sie den concreten Inhalt des Lebens ergreifen will. Die Person muss die bestimmte Individualität bearbeiten. Deren gegebene Richtungen und Kräfte sind ihr das Mittel, productiv und receptiv, d. h. Natur bildend und gebildete Natur aufnehmend, die Fülle des Inhaltes anzueignen. In der Durchdringung der ihr gegebenen Individualität wird die Person Persönlichkeit.

Wie wir früher gesehen, bedingt die Schranke der Individualität, dass jeder einzelne Mensch nur einen Theil der äusseren Natur für die menschliche Natur als Mittel, als Organ aneignet. Die Schranke der Individualität bedingt ferner, dass jeder einzelne Mensch nur einen Theil der menschlichen Naturkraft als thätige Form in sich ausbildet. Ist daher der Mensch zuerst Person und weiterhin Persönlichkeit geworden, indem die Person den ihr unmittelbar verbundenen Inhalt bildend und entwickelnd beherrscht, so bestehen alle weiteren sittlichen Functionen darin, dass die einzelne Persönlichkeit mit den anderen Persönlichkeiten Gemeinschaft eingeht, um in der Gemeinschaft das zu erhalten, was sie aus sich selbst nicht hervorbringt, was sie aber als menschliche Natur, in der alle Richtungen, nur in verschiedenem Maasse, gesetzt sind, bedarf. Diese Gemeinschaft zerfällt nach den verschiedenen Hauptsphären des persönlichen Lebens in verschiedene Kreise, die sich gegenseitig stützen und voraussetzen, alle aber unter eine oberste active Einheit zusammengefasst werden, so gut wie die besonderen Sphären der Persönlichkeit unter die Persönlichkeit selbst.

Die individuelle Seite jeder Persönlichkeit ist eine andere. In der Persönlichkeit aber ist der Trieb, die Gesammtheit des individuellen Lebens zu umfassen. So ist die Gemeinschaft des individuellen Lebens die zweite sittliche Function, wenn das Persönlichkeitwerden die erste ist. In der menschlichen Natur liegt ferner der Trieb, die ganze äussere Natur als ein System von Organen für die menschliche Natur anzueignen. Die einzelne Persönlichkeit vermag einen Theil der Aussenwelt zum Organ zu bilden. So gibt es eine Gemeinschaft der mittelbaren Organe. Dies ist die sogenannte bürgerliche Gesellschaft. In der Persönlichkeit liegt ferner das Bedürfniss, sich selbst in der Totalität ihres Seins und Wirkens als ideale Wirklichkeit zu empfinden. Um zu dieser Empfindung zu gelangen, genügt nicht die Rückkehr aus dem äusseren Leben und Wirken in die innere Selbstempfindung und Selbstanschauung. Denn da die menschliche Persönlichkeit als Natur an die Aeusserlichkeit gebunden ist, so unterliegt die Durchbildung der Individualität zur idealen Persönlichkeit oder, wie wir auch sagen können, dass die bestimmte Persönlichkeit ihre Idee erreicht, den mannichfaltigsten Trübungen und Hemmungen. In der Unmittelbarkeit des eigenen Lebens und Wirkens findet daher die Persönlichkeit ihre eigene Idee, welche, wohlgemerkt, die Idee des Ganzen umfasst, niemals rein ausgedrückt. Es entsteht daher das Bedürfniss, den unmittelbaren Ausdruck der Idee in einem Stoff anzuschauen, welcher der Idee vollkommen unterworfen ist. Dies kann aber nur ein Schein der Wirklichkeit sein. Die Fähigkeit, die Idee des Lebens in allen ihren Besonderheiten unverwirrt durch die trübende und getrübte Erscheinung oder, was dasselbe ist, jede Erscheinung in ihrer Idealität zu empfinden, ist eine besondere menschliche Kraft. Und ebenso ist es eine besondere Kraft, irgend einen leblosen oder lebendigen Stoff so zu behandeln, dass er den Schein der Wirklichkeit gewinnt, während er doch im Unterschiede von der Wirklichkeit nur da ist, um die Idee auszudrücken. Diese beiden besonderen Kräfte in ihrer Vereinigung machen die künstlerische Befähigung aus. In ihren Anfängen finden sich diese Kräfte bei jedem Menschen. In dem eminenten Grade, dass sie den Einzelnen befähigen, die ideale Wirklichkeit als objectiven Schein für Alle hinzustellen, sind diese

Kräfte nur das Erbtheil Weniger. Aus jenem allgemeinen Bedürfnisse der Menschennatur und dem zuletzt angeführten Unterschied geht die Gemeinschaft des Kunstlebens hervor. Wenn die Kunst das Bedürfniss der Persönlichkeit befriedigt, sich in der Totalität ihres Seins oder auch sich in der Beziehung auf die Welt als ideale Wirklichkeit zu empfinden, so ist damit doch die Schranke der Persönlichkeit noch nicht aufgehoben. Denn die Persönlichkeit, wie sie zunächst den individuellen Gehalt ihrer selbst und weiterhin durch diesen die Welt umfasst, findet diesen Inhalt als ein System gegebener Unterschiede. Die Persönlichkeit ist so lange sich selbst entfremdet, so lange s. z. s. nicht Herr im Hause, als die einfache Form, welche den Inhalt der Persönlichkeit umfasst, denselben Inhalt als ein System von Unterschieden nicht in ihre Einfachheit zurücknimmt, d. h. denselben in einfache der Form gleiche Elemente auflöst, aber auch denselben durch die Selbstbewegung der Form wieder erzeugt. Die Fähigkeit, die Unterschiede des Lebens bis auf den einfachen Grund zu durchdringen und diesen Grund in die schaffende Bewegung zu setzen, ist eine besondere menschliche Kraft, die Kraft des Denkens oder der Wissenschaft. Alle Menschen denken, und wer nicht denkt, wäre kein Mensch. Aber es gibt nur wenige wissenschaftlich schöpferische Geister. Aus dem allgemeinen Bedürfnisse nach der Wissenschaft und aus der Einzelheit der productiv wissenschaftlichen Befähigung geht die Gemeinschaft des wissenschaftlichen Lebens hervor. Aber es gibt in der Persönlichkeit noch ein letztes und höchstes Bedürfniss. Alle Kraft des persönlichen Lebens, alle Aneignung der fremden Individualität, alle Aneignung der Aussenwelt, die Idealität des Weltganzen in der künstlerischen Erscheinung, dieselbe Idealität in der Form des wissenschaftlichen Gedankens sind in der Gegenwart und unmittelbaren Wirklichkeit nie vollendet. Alle diese Functionen der Persönlichkeit und was sie hervorbringen, gehen aus dem Grunde der Persönlichkeit ewig neu hervor. Grund der Persönlichkeit, das heisst nicht, dass die erscheinende Persönlichkeit der Grund ihres Inhaltes ist, sondern dass die Persönlichkeit den Grund in sich trägt, aus dem ihre eigne Wirklichkeit jederzeit hervorgeht. Wenn wir sagen, dass der Gehalt ewig aus dem Grunde hervorgeht, so bezeichnet dieser Ausdruck

das Verhältniss nur unvollkommen. Denn nicht derselbe Gehalt geht immer von Neuem hervor, sondern die Persönlichkeit erzeugt stets neuen Gehalt. Ihre Entwickelung ist ein beständiges Sichweiterbestimmen und Vertiefen, Sichbefreien, Sichausbreiten und Centralisiren in Einem. Diese Productivität der Persönlichkeit erlischt freilich in dem einzelnen Individuum mit dem Zeitpunkt, wo die Kraft der individuellen Natur, der individuellen Organe der Persönlichkeit erschöpft ist. Der Fortschritt der Menschheit beruht auf der Einheit, dem Zusammenhange der Individuen, dass jede Generation nicht von vorn anfängt, sondern das Werk ihrer Vorgänger aufnimmt und fortsetzt. Zur Fortsetzung gehört aber, dass jede Generation und jede Persönlichkeit das, was sie als unmittelbaren Besitz überkommt, zum Object macht und über dasselbe hinaus auf den schöpferischen Grund ihres Wesens geht. Die Productivität der einzelnen Persönlichkeit, so lange sie lebendig ist, wie der Menschheit im Ganzen beruht auf diesem Verhältnisse zu dem schöpferischen Grunde. Dieses Verhältniss ist aber damit nicht erkannt, dass das Ich über jede Bestimmtheit als solche sich wieder zu seiner formellen Allgemeinheit erhebt. Sowie das Ich bei seiner Fähigkeit, sich in's Unendliche zu bestimmen, einer einseitigen oder gar einer untergeordneten Richtung der menschlichen Natur verfällt, sowie die Persönlichkeit die Richtung auf die Totalität des eignen Wesens, worin zugleich die Richtung des sittlichen Ganzen liegt, verliert, zerstört sie den Grund ihres Wesens. Die Menschheit ist nur unter der Bedingung unendlich productiv, dass ihre Productivität eine sittliche sei. Die Sittlichkeit der Productivität hängt aber davon ab, dass die Persönlichkeit im Innersten von der absoluten Totalität als Zweck erfüllt sei. Die absolute Totalität ist aber, auch nicht einmal als concretes Bild, dem endlichen Geist in irgend einem Moment gegenwärtig, sondern nur als eine Vorstellung, deren Wesen er niemals ganz erfasst. Die Aufgabe der Persönlichkeit ist aber, auch den besonderen Inhalt, der in dieser Idee liegt, an das Licht zu ziehen. Dass die Persönlichkeit den Inhalt so bestimme und finde, wie er der absoluten Totalität gemäss ist, dazu ist die Bedingung die eigne Befreiung von aller Verstrickung mit dem Endlichen, die höchste Reinheit, Innerlichkeit und Selbstüberwindung. Diese

Thätigkeit, wodurch sich die Persönlichkeit für die absolute Totalität als Zweck bereitet und mit diesem Zwecke erfüllt, ist die Religion. Das subjective Organ der Religion ist das Gemüth. Dieses Centrum des persönlichen Lebens, wo die beiden Seiten der Persönlichkeit, das universelle Ich und die individuelle Lebenseinheit, sich durchdringen. Das Verhalten des Gemüths zu dem schöpferischen Grunde der Persönlichkeit oder das religiöse Verhalten überhaupt ist der Glaube. Denn die absolute Totalität in der Fülle ihres Inhaltes ist nie gegenwärtig. Sie ist eine Realität nur für den Glauben. Aber auf diesem Glauben ruht die Selbstgewissheit des sittlichen Geistes und seine ewige Arbeit. Die andere Seite des religiösen Verhaltens ist die Liebe, die aber nicht ein Zweites, sondern nur die andere Seite des Glaubens selbst ist. Auch die religiöse Begabung der Menschen ist eine verschiedene. Verschieden ist die Kraft der Einzelnen, über die endlichen Interessen der Gegenwart und selbst über das oberste Gesetz, welches sie zusammenhält, auf den schöpferischen Grund des Geistes hinabzusteigen. Ja verschieden und unendlich abgestuft ist die secundäre Begabung, selbst das offenbarte Wesen des Geistes zu ergreifen. Ganz ohne religiöse Anlage ist kein Mensch. Aber aus der Verschiedenheit der religiösen Anlage und der allgemeinen Nothwendigkeit der Religion entsteht die Gemeinschaft des religiösen Lebens oder die Kirche.

Jede dieser Thätigkeitssphären bedingt einerseits alle übrigen und setzt andererseits alle übrigen voraus. Weil aber jede Function nur mit allen übrigen im Zusammenhange gedacht werden kann, und weil ferner jede Function durch diese Gegenseitigkeit doch nicht unmittelbar bestimmt ist, so ist es ein Werk der Freiheit, sowie jede Function für sich etwas Freies ist, dass alle Functionen zusammenstimmen. Wenn die einzelne Function ihre Richtung ohne Rücksicht auf den Zusammenhang mit allen übrigen oder das sittliche Ganze sucht, so verliert sie Ziel und Boden. So wird die Lenkung aller sittlichen Functionen zum harmonischen Ineinandergreifen eine neue Function, die politische oder der Staat.

In diesen Functionen ist das Wesen der Persönlichkeit wirklich erschöpft. Sie bilden eine Totalität, über welche das Denken nicht hinausgehen kann. Es sind weder neue Glieder

ausserhalb der entwickelten Reihe noch neue Zwischenglieder innerhalb derselben denkbar. Ueberblicken wir die Reihe noch einmal. Die Persönlichkeit ist zuerst das Hervorbringen ihrer selbst, einmal als Form und dann als Individualität das Hervorbringen des in sie gelegten positiven Inhalts. Die Persönlichkeit richtet sich sodann auf das individuelle Leben ausser ihr, dann auf die aussermenschliche Natur. Dies ist aber zugleich ein Fortschritt in der Aneignung der fremden Persönlichkeit, insofern in der Gemeinschaft der Arbeit nicht mehr die unmittelbare Seite der Persönlichkeit, sondern die durch Zweckthätigkeit allgemeiner gemachte angeeignet wird. Die drei folgenden Functionen richten sich auf die sittliche Totalität als Idee, die Kunst auf die ideale Erscheinung, die Wissenschaft auf die Idee im reinen Gedanken oder in der Sphäre der absoluten Freiheit, die Religion auf die Idee, insofern sie der transscendente Grund des erscheinenden Geistes ist. Der Staat endlich fasst diese Functionen für die Realität des gegenwärtigen Handelns als oberste Einheit zusammen.

Jede der sittlichen Functionen kann angesehen werden als ein objectiver Organismus und als eine subjective Thätigkeit. In schleiermacher'scher Weise müssten wir sagen: jede Function ist Gut; was wir Organismus nennen: Tugend und Pflicht; was wir subjective Thätigkeit nennen. Der Unterschied der Tugend und Pflicht, den wir noch kennen lernen, fällt innerhalb der subjectiven Thätigkeit. Die Persönlichkeit ist ein Organismus, dessen Momente die Person und Individualität sind. Die Persönlichkeit ist ebenso eine subjective Thätigkeit, deren Formel, als die einer freien Thätigkeit imperativisch, folgendermassen lautet: werde Person und bilde mittelst der Person die Individualität zur Persönlichkeit. Die Gemeinschaft des individuellen Lebens erscheint als objectiver Organismus in der Familie und den geselligen Vereinigungen. Dieselbe Function ist aber eine subjective Thätigkeit, deren Formel lautet: verhalte dich individuell gebend und empfangend. Die bürgerliche Gesellschaft ist ein Organismus, und es ist eine subjective Function, an der Arbeit sich organisch zu betheiligen, d. h. nach Maassgabe der Theilung der Arbeit einen Beruf zu wählen und die bestehende Theilung durch eignes Verhalten zu reformiren oder zu befestigen. Die Kunst erscheint als objective Anstalt, und es ist eine sub-

jective Thätigkeit, sich künstlerisch hervorbringend oder aufnehmend zu verhalten. Die Wissenschaft erscheint in Corporationen und als Literatur, und als subjective Thätigkeit in der productiven Arbeit, wie in der receptiven Bildungsthätigkeit der Einzelnen. Die Religion ist Kirche und persönliche innere und zum Theil äussere Praxis. Der Staat endlich ist eine objective Anstalt. Aber Jeder hat hat ein mehr oder weniger actives oder receptives Verhältniss zum Staat.

Sämmtliche sittliche Functionen verhalten sich so zu einander, dass jede Function für sich selbst Zweck ist und alle anderen Mittel für sie, aber zugleich jede Mittel für alle anderen. Wir können die Persönlichkeit als den Zweck ansehen, dem alle sittlichen Organismen dienen. Um die Persönlichkeit zu bereichern und erfüllen, besteht Familie und andere Formen der individuellen Lebensgemeinschaft, verbreitet die bürgerliche Gesellschaft ihre Zweckthätigkeit über die ganze Aussenwelt. Um der Persönlichkeit die ideale Selbstempfindung zu gewähren, entwirft die Kunst ihr Reich des Scheines. Um die Persönlichkeit absolut zu befreien, vollzieht die Wissenschaft ihre Arbeit. Um der Persönlichkeit den ewigen Quell ihres Seins zu öffnen, entfaltet die Religion ihre den Egoismus und die Selbstgenugsamkeit brechende Gewalt. Um alle diese grossen Kräfte in harmonische Thätigkeit zu setzen, welche der Persönlichkeit zu Gute kommt, wacht und ordnet der Staat. Die Persönlichkeit, mit allen Kräften, die die sittliche Welt ihr zur Verfügung stellt, ausgerüstet und durch eben diese sittliche Welt doch im innersten Centrum frei von aller Dienstbarkeit der Kräfte, über die sie verfügt, ist der Zweck der sittlichen Welt. Aber nur durch die unbedingte selbstverleugnende Hingabe an die sittliche Welt und jede ihrer Functionen wird die Persönlichkeit reich, frei und gross. Wir können nun dasselbe an jeder sittlichen Function durchführen. Die Vollendung des Familienlebens ruht auf der Hingabe seiner Glieder. Für die Familie werden die Früchte der gesellschaftlichen Arbeit erworben. Zu Schmuck, Veredelung, Sicherheit, Grösse der Familie dienen die Kunst, Wissenschaft, Religion, Staat. Nehmen wir die bürgerliche Gesellschaft. Auch ihr, zunächst sogar einem ihrer einzelnen Zwecke, muss die Persönlichkeit sich hingeben. Aus der Ordnung und Sitte des Familienlebens quillt ihr die

beständige Arbeitskraft; aus dem Geiste der Kunst die Ideen, durch welche sie den zum Werkzeug des Nutzens gestalteten Stoff der idealen Form nähert; aus dem Geiste der Wissenschaft der Geist der praktischen Erfindung; aus Religion und Staat die Garantie ihres Bestehens und ihrer Weiterentwickelung. Die Kunst ihrerseits entnimmt aus allen Lebensgebieten ihre Motive, und alle sittlichen Functionen können für sie als Mittel angesehen werden, Stoffe, die im idealen Schein verklärt und festgehalten werden, hervorzubringen. Für das Denken ist die ganze Welt nur da, um begriffen und angeschaut zu werden. *Ἡ θεωρία τὸ ἥδιστον καὶ ἄριστον* (Aristoteles). Alles sittliche Leben ist aber auch Mittel für die Religion. Der Geist bethätigt und bereichert sich nur, um sich im innersten Heiligthum aller seiner Schätze zu entäussern, um sich in der Fülle seiner Kraft dem absoluten Grunde seines Wesens zu opfern. Aus diesem Opfer quillt ihm die immer neue und höhere Kraft. Aber das Opfer selbst darf in der Empfindung nicht als Mittel aufgefasst werden. Nur in dem Masse, als die Hingebung rein und die Demuth wahrhaftig ist, quillt aus der Religion die sittliche Lebenskraft. Was für die Empfindung Bedingung und zugleich innerstes Bedürfniss ist, kann die äusserliche Betrachtung, welche nur auf die Wirkung sieht, allerdings als Mittel auffassen. Wir dürfen nicht vergessen, dass, wo Alles Mittel und Zweck zugleich ist, der niedere Begriff, also hier der des Mittels, in seiner Strenge verschwindet. Auch wollen wir durch unsere Ausführung nicht aufstellen, dass die sittlichen Functionen von gleicher Dignität seien. Sie stellen vielmehr eine Reihenfolge dar, und die Religion ist die höchste. Nichtsdestoweniger greifen sie zu einer Einheit in einander, und die Herstellung dieser Einheit vollzieht der Staat. Dadurch werden alle sittlichen Functionen Mittel für den Staat. Aber er selbst wird dadurch Mittel für alle anderen. Denn dass jede in ihrer Wahrheit sich vollziehe, bewirkt der Staat.

Die Persönlichkeit.

Das Werden der Persönlichkeit beruht auf den beiden Functionen des Personwerdens und der Bildung der Individualität. Das Personwerden, wie wir gesehen, ist die Erhebung aus der unmittelbaren Einheit des blossen Lebensgefühls zum

Ich, zur Freiheit. Die Bildung der Individualität, wie wir ebenfalls gesehen, ist nicht blos das Bearbeiten eines schon gegebenen Stoffes, sondern zugleich das Heraustreiben und Lenken der erst als Anlage existirenden individuellen Kraft. Sittlich wird die Persönlichkeit erst dadurch, dass sie den unmittelbaren Inhalt ihrer Individualität dem absoluten Zwecke gemäss bestimmt und lenkt. Denn es lässt sich denken, dass die Person ihren individuellen Inhalt zwar formell frei und energisch beherrscht, aber blos um sich auf sich zu beziehen, alles Andere zum Mittel ihrer selbst zu machen. Dies ist der Egoismus. Der Egoismus hat verschiedene Formen, die wir an ihrer Stelle in's Auge fassen werden. Die Art, wie der Egoismus die Welt zum Mittel seiner selbst macht, ist verschieden von der Art, wie die sittliche Persönlichkeit dasselbe thut. Dass sie es thut, haben wir oben eingeräumt. Der sittlichen Persönlichkeit wird die sittliche Welt allerdings in gewissem Sinne zum Eigenthume, aber nur dadurch, dass die Persönlichkeit zuerst und immer von Neuem sich der Welt unbedingt hingibt.

Wie in allen organischen Verhältnissen, können wir auch innerhalb der Persönlichkeit von ihren beiden Momenten sagen, dass die Person das Mittel der Individualität ist, aber ebenso umgekehrt die Individualität das Mittel der Person. Nur durch die Person entfaltet die Individualität Reichthum und Energie, und je bedeutender die Individualität, desto freier die Person. Als leere Form gedacht sind freilich alle Personen sich gleich. Aber die Person ist nur in dem Grade frei, die Freiheit nur in dem Grade wirklich, als die Person persönlich, die Freiheit concret ist, d. h. in dem Grad, als beide einen lebendigen Inhalt beherrschen. Person und Individualität entwickeln sich nur mit einander. Die Menschen sind, je freier, auch desto individueller. Die Individualität ist so selbst ein Resultat der Cultur. Wilde Völker zeigen viel mehr Einen Typus, Eine Schablone, als die gebildeten Nationen.

Die Persönlichkeit ist unter den sittlichen Organismen der erste. Die Persönlichkeit ist der Sitz oder das Organ der Kraft, welche alle höheren sittlichen Organismen bildet, und die Persönlichkeit ist ebenso das Element, aus welchem alle höheren sittlichen Organismen bestehen. Die Persönlichkeit

entwickelt sich nicht etwa jemals auf Kosten der höheren sittlichen Organismen (Familie, Staat u. s. w.), noch diese jemals auf Kosten der Persönlichkeit. Je entwickelter die Persönlichkeit ist, desto reicher und energischer sind auch die aus Persönlichkeiten gebildeten Organismen. Wo das Allgemeine, trete es in welcher Form auf es wolle, die Persönlichkeit unterdrückt, da wird es selbst flach und unbedeutend. Wo die Persönlichkeit sich von dem Allgemeinen dauernd losreisst, da wird sie leer und schwach. Soll die Persönlichkeit nicht unmittelbar in das Allgemeine verfliessen, oder von dem Allgemeinen aus getrieben werden, sondern selbstständig demselben sich hingeben, so muss sie innerlich und äusserlich selbstständig sein. Die innere Selbstständigkeit kann die Persönlichkeit allerdings nach Massgabe der allgemeinen Geistescultur nur sich selbst geben. Innere und äussere Selbstständigkeit bedingen und vermitteln sich aber. Die äussere Selbstständigkeit muss in den gesellschaftlichen Institutionen gesetzt und anerkannt sein. Die äussere Selbstständigkeit der Persönlichkeit erfordert eine unantastbare Willenssphäre, welche durch das Allgemeine anerkannt und geschützt wird, in welche keine fremde Macht, als durch den Willen der Persönlichkeit selbst eindringen kann. Diese unantastbare Willenssphäre ist das Eigenthum, die Anerkennung durch das Allgemeine oder der Ausdruck in den socialen Institutionen das Recht. In dem Eigenthume handelt es sich zuerst um seine Entstehung, um die Frage: wodurch tritt ein Gegenstand in die Willenssphäre einer bestimmten Person ein und dadurch aus der aller übrigen heraus? In dem Begriffe des Eigenthums liegt aber ebenso die Möglichkeit, veräussert zu werden. Denn sonst wäre es für die Willenssphäre bestimmend, anstatt durch sie bestimmt zu werden. Eigenthum drückt ein Verhältniss aus, worin der Wille sich ganz ausschliesslich bestimmend verhält. Denn das Eigenthum dient der Selbstständigkeit der Persönlichkeit. Es gründet daher eine Sphäre des unbedingten Schaltens, eine Sphäre, in welcher die Persönlichkeit nur sich selbst bedingt, in welche daher höhere Pflichten und sittliche Gesichtspunkte nur durch das selbstständige Wollen der Persönlichkeit eintreten. Das Eigenthum, als das rein Passive, wird daher der Person gegenübergestellt als die Sache. Man spricht im Eigenthum lieber von Person, als von Persönlichkeit,

weil das Eigenthum nur die formelle Beziehung des Willens enthält, für welche aller Inhalt, welcher den reinen Willen oder die Person bestimmt, zufällig ist. Nächst der Entstehung handelt es sich daher bei dem Eigenthum um die zweite Frage, wie dasselbe aus der Willenssphäre, der es angehört, wieder heraustritt. Da der Wille dem Eigenthum gegenüber unbedingte Macht ist, so kann das Eigenthum nur durch den Willen aus seiner Willenssphäre heraustreten. Es handelt sich daher darum, die Form zu constatiren, in welcher der Wille sich an das Eigenthum bindet oder sich von demselben losbindet. Allerdings ist es schon eine Beschränkung des Willens, dass er seine Beziehung dem Eigenthume gegenüber in objectiv anerkannter Form ausdrücken muss, und dass bei Verletzung dieser Form die Willenssphäre selbst nicht mehr anerkannt wird. Dies liegt nothwendig darin, dass die Willenssphäre des Einzelnen ihre Begründung in dem allgemeinen Willen haben muss, der allgemeinen Anerkennung bedarf. Mehr als das Angeführte liegt streng genommen nicht in der Natur des Rechts nach der von uns gegebenen Definition. Das concrete Recht enthält freilich viel mehr. Es enthält vor Allem zahlreiche Formen, wie das Eigenthum nicht blos aus einer Willenssphäre heraus-, sondern zugleich in eine andere eintritt. Dadurch werden mittelbar die Willen selbst für eine theilweise Wirksamkeit an einander gebunden. Dies beruht auf der Verschiedenheit der Individualität, auf der dadurch bedingten Verschiedenheit der Arbeit, welche Eigenthum ist und Eigenthum hervorbringt, und andererseits auf dem Bedürfnisse allseitiger Befriedigung. Dem Rechte sind aber diese weiteren Beziehungen, die freilich den ganzen Inhalt desselben ausmachen, äusserlich. So zeigt sich schon hier, dass die Rechtsidee als solche keine gestaltende Kraft besitzt, sondern nur als ein Moment durch die Gestaltungen der Sittlichkeit hindurchgeht. Aller Inhalt, den das Recht umfasst, ist durch die sittliche Idee gestaltet, in welcher das Recht selbst seinen Ursprung und seine Begründung hat. Das Recht, wie wir gesehen haben, oder wie wir im subjectiven Sinne sagen können, das Eigenthum enthält nur die allgemeine Beziehung der Herrschaft des Willens über das Object. Damit ist nicht gesagt, dass das Subject oder der Wille mit sinnloser Willkür schalten dürfe und solle. Aber dieses „dürfe“ und

„solle“ stammt aus anderen Sphären, als aus der des Rechts. Das Recht muss die sinnlose Willkür innerhalb des Eigenthums gestatten. Wer sie nicht gestattet, das ist die Sittlichkeit oder die endliche Zweckmässigkeit. Beide wirken nur durch und in dem Willen. Aeusserlich kann der Wille innerhalb der strengen Sphäre des Eigenthums nicht gebrochen werden. Der Begriff des Eigenthums ist eben darum ein sittlich nothwendiger, damit der Wille eine Sphäre habe, an der er seine Sittlichkeit frei bethätigt. Wo der äussere Zwang beginnt, hört die Sittlichkeit auf, deren Element die Freiheit ist.

Es gibt verschiedene Arten von Eigenthum. Das unmittelbarste Eigenthum der Person ist die eigene Individualität. Zur Selbsterhaltung und Entwickelung, und beim Menschen ist alle Selbsterhaltung Entwickelung und umgekehrt, gehört die Anbildung der äusseren Natur zum mittelbaren Organ der Individualität. Es gibt daher nächst dem unmittelbaren ein mittelbares Eigenthum, von dem gewöhnlich im juristischen Sinne allein die Rede ist, und auf welches die Bezeichnung des Eigenthums als Sache vorzugsweise passt. Um in ihrer Willenssphäre geschützt zu sein, muss die Person vor Allem in ihrer Individualität geschützt sein. Der Begriff des unbedingten Schaltens aber ist dem unmittelbaren Eigenthum gegenüber beschränkter, als dem mittelbaren gegenüber. Die Person oder der Wille kann Alles als Sache behandeln, aber nicht sich selbst. Er kann also die Individualität partiell als Sache behandeln, aber nicht die Totalität des individuellen Lebens, weil an diese die Person selbst geknüpft ist. Die Person darf nie zur Sache werden, nicht aus rechtlichen, sondern aus sittlichen Gründen. Sie darf es weder durch äussere Gewalt, noch durch eigene Bestimmung, weil damit die Sittlichkeit in ihrem Element, in ihrer Atmosphäre angegriffen ist.

Unentwickelte Culturverhältnisse oder sittliche Zustände kennen weder den strengen Begriff der Person, noch den des Eigenthums. Beide entwickeln sich mit einander. Wo es noch keine selbstständigen Persönlichkeiten gibt, da gibt es kein strenges Recht und Eigenthum. Das Recht ist daher ein Product der Geschichte, was aber nicht ausschliesst, dass es in einem Volke eine klassische und ewige Grundlage erhalten. Sowie die Griechen gewisse ästhetische Ideale, so haben die

Römer gewisse Rechtsbegriffe für alle Zeiten gültig aufgefunden. Es wäre schlimm, wenn es nicht ein Ewiges im Geiste gäbe, und wenn davon nie etwas entdeckt würde. Es bleibt den nachfolgenden Geschlechtern genug zu thun, und es ist allemal eine ungeheure Arbeit, die erst nach zahllosen Experimenten gelingt, ein Stück aus dem ewigen Wesen des Geistes hervorzuziehen. Aber der wüste Begriff einer endlosen Entwickelung darf uns nicht verhindern, das Klassische und Dauerhafte anzuerkennen. Dies heisst nicht, dass das ganze römische Recht, so wenig wie die ganze griechische Cultur, ein unveränderbares Muster für alle Zeiten sei. Das römische Recht ist in den höchsten Beziehungen mangelhaft genug, aber es enthält ewige Momente der Rechtsidee.

Ohne Spuren alles Rechtes kann gar kein Volksleben gedacht werden. Aber es geht eine sehr lange Entwickelung voraus, ehe der Rechtsbegriff in seiner ganzen Consequenz eintritt. Gegen die jeden Moment auftretende Willkür wird verhältnissmässig bald das Eigenthum anerkannt. Aber es dauert sehr lange, bevor die unbedingte Macht der Person über das Eigenthum zur Geltung gelangt. Das römische Recht hat in doppelter Beziehung zuerst den consequenten Rechtsbegriff ausgebildet. Einmal hat es die unbedingte Macht der Person über das Eigenthum zur Geltung gebracht. Die Kehrseite davon ist das noch wichtigere Moment, dass die Ewigkeit (Unverbrüchlichkeit) des (formellen) Willens aufgestellt worden ist. Diese beiden Begriffe, die unbedingte Macht der Person und die Ewigkeit des Willens, ziehen sich, natürlich nicht in dieser abstracten Fassung, durch die concreten Sätze des römischen Rechts hindurch. Es ist eigentlich nur Ein Begriff, der der Unbedingtheit des Willens, der sich als Macht äussert der Sache gegenüber, als Fähigkeit sich unendlich zu binden im Verhältnisse zur Person. Die unbedingte Macht über das Eigenthum kann ohne ihre Kehrseite nicht gedacht werden. Sobald verschiedene Willenssphären sich berühren, müssen die Willensentscheidungen unverbrüchlich sein, wenn die Willenssphäre unantastbar sein soll. Das römische Recht ist daher ebenso stark in der Auffindung von Formen, durch welche die Willensentscheidung, welche bindet, constatirt wird. Wie immer, wenn neue Principien entdeckt werden, dieselben einseitig herrschen, so haben auch im römischen

Rechte jene beiden Gedanken nicht die richtige Grenze. Und trotzdem dass die Unbedingtheit des Willens der Grund aller Rechtsbildung ist, so ist das römische Recht gerade durch die einseitige Durchführung dieses Gedankens in sittlicher Beziehung mangelhaft, dagegen klassisch überall, wo dieser Begriff zur unbeschränkten Geltung kommen kann. Wenn von Unbedingtheit des Willens im Recht gesprochen wird, so ist von derselben überall nur der Sache gegenüber die Rede, nicht gegenüber der freien Person. Und die Sache ist stets ihrer Natur zufolge dem Umfange nach beschränkt. (Als ein Aeusserliches ist sie ein Quantitatives.) Man kann daher auch sagen, gerade weil das Recht, und vorzugsweise das römische Recht, den Willen formell unumschränkt will, kennt es ihn nur beschränkt, d. h. auf eine gewisse Sphäre. Das römische Recht kennt sogar die Möglichkeit, die Person als Sache zu behandeln, nicht blos partiell, in Handlungen, sondern in der Totalität ihres Wirkens. Dies kommt daher: das römische Recht kennt die Bedeutung der Person s. z. s. nur empirisch. Die Freiheit ist dem Römer noch nicht das Qualitative des Geistes und damit die nothwendige, unerlöschliche Eigenschaft des Einzelnen, sondern zufällige Thatsache, Zustand des Individuums. So ist die Sklaverei nicht nur eine rechtliche Möglichkeit gegenüber Fremden; der Vater kann den eigenen Sohn zum Sklaven machen. Dies ist zwar die Consequenz eines andern Princips, aber doch nur auf einem Boden der Anschauung möglich, wo, wie wir uns ausdrückten, die Freiheit nur empirischer Zustand ist. Der Kern dieser Anschauung wird auch in der römischen Entwickelung nicht überwunden. In den schrecklichen Zeiten der Kaiserzeit wird es sogar römische Sitte, wenn auch nicht Rechtsprincip, dass der Freie sich zum Sklaven machen kann. Natürlich treten jene Gedanken, die gerade das Verdienst des römischen Rechts bezeichnet haben, nicht in principiellem Bewusstsein an die Spitze desselben. Die Rechtsidee entwickelt sich vielmehr in der römischen Geschichte von einem eigenthümlichen sittlichen Princip aus, welches die Entstehung des Rechts begünstigt, weil es dem Rechtsprincip von Haus aus homogen ist. Dieses sittliche Princip beherrscht aber blos den Ausgangspunkt, nicht den Verlauf und Abschluss der römischen Rechtsbildung. Das Nähere über diesen Punkt gehört an einen andern Ort dieses Werkes.

In dem zuletzt Ausgeführten begegnete uns die Amphibolie, dass das Recht dem Willen gerade darum sehr strenge Grenzen zieht, weil es ihn unbedingt haben will. Das Recht setzt Befugnisse und eben damit Schranken. Als Ganzes ist es ein System von Befugnissen und Schranken. Diese Doppelseitigkeit hat Stahl und Puchta zu einem sonderbaren Streite Veranlassung gegeben, ob das Recht primär Ordnung oder Freiheit sei. Freiheit ist hier natürlich in einem bestimmten engeren Sinne genommen und bedeutet nur ein äusseres Gebiet der Handlung. In diesem Sinne sind aber Freiheit und Schranke die Kehrseiten ein und desselben Begriffs, und der ganze Streit hat etwas Komisches. Handelt es sich aber darum, was primär im Rechte sei, d. h. ob das Recht um der Freiheit willen Schranken setzt, oder um des Allgemeinen willen, so hat Puchta gegen Stahl Recht. Puchta behauptet, das Recht sei primär Freiheit, Stahl, es sei Ordnung. Wäre das Recht nach Stahl's Ausdruck primär Ordnung, d. h. wäre der Zweck des Rechts, die Bestimmung des Allgemeinen über den einzelnen Willen zur Geltung zu bringen, so müsste das Recht versuchen, den Einzelnen in allen seinen Handlungen zu bestimmen. Es liegt nun aber auf der Hand, dass das Recht die Einzelnen nur so weit beschränkt, als nöthig ist, ihnen die einzelne Willenssphäre im Zusammenhange aller Anderen zu sichern. Dagegen macht das Recht gar keinen Versuch, das wirkliche Handeln durch das Allgemeine zu bestimmen. Ein solches Recht ist der Traum der Communisten, das Experiment halbbarbarischer Zustände. Der Zweck des wirklichen Rechts ist, der freien Persönlichkeit, welche Zweck und Mittel der Sittlichkeit ist, die Unterlage selbstständiger Bethätigung zu geben.

Fliesst so das Recht nach uns nur aus dem Wesen der Persönlichkeit, so geht es doch als ein Moment durch alle Gestaltungen der Sittlichkeit hindurch, weil die Persönlichkeit das Element und zugleich der hervorbringende Wille in allen sittlichen Gestaltungen ist. Alles Recht ist Personenrecht, d. h. der Träger des subjectiven Rechts oder des Eigenthums ist stets die Person. Der Unterschied der juristischen Systeme zwischen persönlichem und dinglichem Rechte, welcher sich auf die Rechtsobjecte, auf den Inhalt des Eigenthums bezieht, berührt uns hier nicht. In den höheren sittlichen Gestaltungen

aber erscheint die Person dem Zwecke des sittlichen Organismus, dessen Element sie bildet, untergeordnet, folglich erhält auch das Recht der Person eine Modification durch die Idee des höheren Organismus. Die Person bleibt immer der Träger des Rechts. Aber ihre Befugnisse und ihre Schranken, ihre ganze Willenssphäre richtet sich nach ihrer Stellung als Organ einer sittlichen Gestalt. So erscheint das einfache Personenrecht modificirt innerhalb der Familie als Eherecht, Erbrecht u. s. w. In der bürgerlichen Gesellschaft bilden sich die Corporationsrechte, der Begriff der moralischen Person u. s. w., wodurch aus der Sphäre des einfachen Personenrechts herausgegangen wird. Endlich gibt es ein Staatsrecht, welches die Willenssphäre der unmittelbaren Staatsorgane oder der Regierenden gegen die der Unterthanen abgränzt. Als zweites Moment des Staatsrechts gibt es ein Völkerrecht, welches der Berührung der Staaten unter einander gewisse, wenn auch sehr unvollkommene, mehr die Oberfläche betreffende Gesetze gibt. In allen diesen Gestaltungen erhält sich das Recht in seinem eigenthümlichen Wesen. Es zieht immer nur die Grenze verschiedener Willenssphären. Es bestimmt niemals den Willen im unmittelbaren Handeln. Aber der Umfang der Willenssphären wird nicht mehr nach dem Begriffe der Person allein bestimmt.

Es fragt sich, ob wir unsere Definition des Rechts der wirklichen Erscheinung desselben gegenüber durchzuführen im Stande sind. Zunächst müssen wir zugeben, dass allen Rechtsbildungen, welche elementaren Entwickelungsstufen der Völker angehören, ein umfassenderes Princip zu Grunde liegt. Auf den frühesten Entwickelungsstufen fallen Recht und Sittlichkeit zusammen. Daher ist das Recht nicht äusserlich, die Sittlichkeit nicht innerlich genug. Handlungen, die nur als Ausdruck der Innerlichkeit Werth haben, sind unter äusserliche Zwangsmittel, Strafen, gestellt, und Handlungen, die sich nur auf die äussere Sphäre beziehen, werden wie sittliche Verstösse, also nach dem Princip dieser elementaren Rechtsbildungen criminalrechtlich behandelt. Das Criminalrecht ist überhaupt die älteste Gestalt des Rechts, aus welcher die anderen Kreise sich langsam absondern und emancipiren. Denn im Criminalrecht berühren sich Recht und Sittlichkeit am nächsten. Es ist der Fortschritt der Entwickelung, dass Recht und Sittlichkeit sich trennen.

Das Recht, auch in seiner Vermischung mit der Sittlichkeit, kann nicht dazu kommen, den ganzen Umfang des Handelns zu bestimmen, weil dies eine äusserliche Unmöglichkeit ist. Um so criminalrechtlicher wird das Recht. Denn es richtet sich auf die Gesinnung, aus welcher die Handlungen fliessen. Es ist der ungeheure Fortschritt des römischen Rechts, das Recht so äusserlich gefasst zu haben, wie es gefasst werden muss. Es gibt nur äussere Mittel, den Willen zu nöthigen. Folglich kann das Recht auch die äussere Sphäre der Handlung bestimmen, aber nicht die Totalität, den Inhalt des Handelns. Denn da der Wille von der Totalität seiner Aeusserungen nicht zu trennen, so läge darin immer wieder der Versuch, den Willen innerlich zu bestimmen, d. h. aufzuheben. Sobald erkannt ist, dass die Gesinnung dem Recht unerreichbar, bleibt allein der Umfang der Handlungssphäre als durch das Recht zu bestimmen übrig.

Wie aber besteht unsere Definition gegenüber dem Criminalrecht? Das Criminalrecht ergreift nur äussere Handlungen. Aber es würdigt sie zugleich als Ausdruck der Innerlichkeit. Im Criminalrecht, bei der Verletzung der Willenssphäre, kommt zum Vorschein, dass Inneres und Aeusseres nicht abstract zu trennen sind, dass die äussere Handlung nur als Ausdruck des Innern Bedeutung hat. Diese Seite ist im Civilrecht vorhanden, tritt aber mehr zurück. Wenn aber die Handlung nur als Ausdruck des Innern Bedeutung hat, so wird auch das Innere nur an der Handlung gemessen. Nur das entscheidet, wie weit die fremde Willenssphäre verletzt ist. So erhält sich der Charakter des Rechts. Es wird die Consequenz eines durchgebildeten Criminalrechts sein, die Strafe nie nach einem unmittelbar sittlichen Massstab zu bemessen, wobei es immer einen Unterschied machen kann, ob die verletzte Willenssphäre eine einfach persönliche oder die einer höchsten sittlichen Gestalt ist.

Die Gemeinschaft des individuellen Lebens: Geselligkeit und Familie.

Die Gemeinschaft des individuellen Lebens ist doppelter Art, eine totale und eine partielle. Die letztere ist das gesellige Leben. Es sind nur einzelne und flüchtige Aeusserungen

der Individualität, welche in der Geselligkeit ausgetauscht und mitgetheilt werden. Sie werden s. z. s. nur theoretisch angeeignet. Die Empfindungen und Gedanken der fremden Individualität werden nachempfunden, zur eignen Anregung benutzt. Es gibt auch reale Formen der Aneignung der fremden Individualität. Eine reale Aneignung ist die Herrschaft in ihren verschiedenen Formen, eine andere das Geschlechtsverhältniss. Es ist nun die Entwickelung der sittlichen Cultur, das Geschlechtsverhältniss nur in Gestalt der Ehe zuzulassen, d. h. innerhalb einer Gemeinschaft des individuellen Lebens, welche sich auf die Totalität desselben bezieht. Da von der Totalität des individuellen Lebens die Person nicht zu trennen ist, so umfasst eine solche Lebensgemeinschaft die ganze Persönlichkeit als Einheit der Person und Individualität. Auch kann die Individualität als eine unendliche Mannichfaltigkeit in sich in umfassender Weise nur mit der Person als dem Princip ihrer Lebensäusserung angeeignet werden. Es liegt im Begriff der Ehe, Monogamie zu sein. Erst die monogamische Ehe ist die Ehe. Wenn bei Polygamie von Ehe die Rede sein soll, so kann darin nur eine mehr oder minder zufällige Sanction und Beschränkung des Geschlechtsverhältnisses erblickt werden. Nur die monogamische Ehe ist eine Hingebung der Totalität des eigenen Lebens. Da nur die Sittlichkeit es ist, welche den Inhalt der Persönlichkeit als Totalität constituirt, so beruht die Eingehung der Ehe auf einem absolut sittlichen Entschluss. Die Ehe kann nur durch den sittlichen oder physischen Untergang eines Theiles gelöst werden. Seiner Natur nach kann jener Entschluss, auf welchem die Ehe beruht, nur einmal gefasst werden. Aber der Entschluss ist nichts ohne die Ausführung. Wird die Ausführung äusserlich verhindert, so ist derselbe auch nicht wirklich geworden, sowie der Entschluss, der aus subjectiver Ohnmacht erfolglos bleibt, nicht einmal subjectiv wirklich gewesen ist. Den subjectiv ernsten Entschluss, auch im Fall der äusseren Zerstörung, für volle Wirklichkeit zu nehmen, ist Sache eines subjectiven Idealismus, der ehrenvoll sein kann, aber nicht die Regel der sittlichen Welt. Die Totalität individueller Lebensgemeinschaft vollendet sich in der Familie, d. h. durch die Kinder der Ehe. Die gegenseitige Angehörigkeit der Gatten umfasst nur die reife Periode ihres

Lebens. In dem Verhältnisse der Eltern und Kinder liegt eine Liebe und unbedingtes Vertrauen verschiedener Lebensalter. Die Kinder empfangen durch dieses Verhältniss neben Allem, was Erziehung, Unterweisung, äussere Sorge jeder Art ist, jenes Gefühl des absoluten Vertrauens, welches die Menschennatur in ihrer uneigennützigen Güte, wo aller Egoismus verschwindet, einflösst, und jene Achtung, welche die entwickelte Menschennatur dem unentwickelten Geist einflösst. Die Seele wird an diesem Abstand inne, dass die entwickelte Reife ein Product der Arbeit ist.

Die Familie wird gewöhnlich, und mit Recht, als das Element der Gesellschaft und des Staates angesehen. Dies ist aber dann irrig, wenn man die Bedeutung der Einzelpersönlichkeit zurückstellt, wenn man glaubt, Familien könnten einen Staat bilden, wenn die Persönlichkeit noch nicht entwickelt ist. Dies ist so wenig wahr, dass die Familie nur bei einer verhältnissmässigen Entwickelung der Persönlichkeit und nur durch dieselbe entsteht. Es ist gar nicht wahr, dass die Familie der Urzustand der Menschheit ist. Es ist überhaupt gar nicht wahrscheinlich, ja eigentlich gar nicht denkbar, dass unsere historische Analyse je auf den Urzustand der Menschheit führt. In der Reihe der elementaren Zustände bezeichnet das Auftreten des Familienlebens schon einen hohen Entwickelungsgrad. Vor der Familie müssen wir uns einen Zustand denken, wo die Menschen heerdenweise in einem Durcheinander des Besitzes und in einer ungeordneten Geschlechtsgemeinschaft leben. Solche Heerden oder Horden haben wohl ein Gefühl der Zusammengehörigkeit, aber nicht das einer Familie oder der Herkunft von einem Stammesvater. Erst die Kraft der Persönlichkeit schafft die Familie, den Stamm. Die Familie entsteht, indem die Persönlichkeit einen Bereich individueller Lebensbeziehungen, eine Anzahl Gattinnen, die mit ihnen erzeugten Kinder und eine Summe äusseren Besitzes sich ausschliesslich unterwirft und in diesen Bereich keinen fremden Eingriff gestattet. So entstehen die *gentes*, Stammesfamilien. Denn das erste Mittel, um die Familie selbstständig zu erhalten, ist, dass sie sich absondert, ihre Wanderungen allein vornimmt u. s. w. Durch die Familie entstehen, dem früheren Hordenleben gegenüber, auch bei nomadischen Zuständen Tra-

dition, Sitte, die Anfänge sittlichen und religiösen Lebens, die Veredelung des Götzendienstes u. s. w. Wir haben diese Entwickelung an diesem Orte nicht weiter zu verfolgen. In den verschiedensten Stufen der politischen und gesellschaftlichen Entwickelung behauptet und erhält die Familie stets eine eigenthümliche Bedeutung. Dies ist von uns an einem andern Orte ausführlich darzustellen. Jetzt beschäftigt uns der Uebergang der Familie zur bürgerlichen Gesellschaft.

Die Gemeinschaft der Arbeit: die bürgerliche Gesellschaft.

Die bürgerliche Gesellschaft ist von uns bestimmt worden als die Gemeinschaft der durch Menschenkraft bearbeiteten Aussenwelt, als der Austausch der Producte, welche der Mensch zum mittelbaren Organ bildet. Wir wissen, dass der Mensch der Natur mit unbegrenzter Aneignungsfähigkeit gegenübersteht. dass er sie vollständig zum realen Ausdrucksmittel seiner Bedürfnisse macht. Es gibt eine doppelte Aneignung, welche der Mensch vollzieht, eine unmittelbare und eine mittelbare. In der unmittelbaren verwandelt der Mensch einen Theil der Aussenwelt in ein unmittelbares Organ, d. h. er bildet den Stoff seiner eigenen Leiblichkeit an. Die unmittelbare Aneignung ist daher ein rein individueller und sehr beschränkter Process. Eine Mittheilung der unmittelbaren Aneignung kann es nicht geben. Die Assimilation des individuellen Lebens ist nur eine theoretische, nur für die Empfindung, mit Ausnahme des Geschlechtsverhältnisses. Die unmittelbare Aneignung ist der Process der Ernährung und der organisch-somatischen Bildung überhaupt. Einen Theil der Aussenwelt in sein unmittelbares Organ zu verwandeln, diese Thätigkeit hat der Mensch mit dem Thiere gemein. Aber der Mensch macht die ganze Natur zu seinem mittelbaren Organ, und dies unterscheidet ihn. Die Axt, die Maschine ist ebenso gut ein Organ des Menschen. Die mittelbaren Organe sind aber Producte der Kunst und Arbeit. Sie sind von dem individuellen Organismus trennbar. Er lebt sich in ihren Gebrauch erst hinein. Die mittelbaren Organe besitzen daher die Fähigkeit, von jeder Individualität, die für ihren Gebrauch geübt ist, benutzt zu werden. So kann in Bezug auf die mittelbaren Organe ein Austausch stattfinden. Dieser Austausch ist nothwendig, wenn jeder Mensch die Natur

als mittelbares Organ in möglichstem Umfange beherrschen soll. Denn die Mittel müssen erst hervorgebracht werden, und der Einzelne kann nur einen Theil der Mittel hervorbringen, welche er benutzen kann. Die Hervorbringung dieser Mittel, als eine reale Verwandlung der Natur, nennen wir vorzugsweise Arbeit. Die Resultate der Arbeit sind ihrer Natur nach allgemeine Gebrauchswerthe. Auch die individuell somatische Aneignung des Menschen kann sich in vielen Fällen nicht unmittelbar auf die Natur richten. In vielen Fällen bedarf die Natur erst einer Verwandlung, ehe sie dem menschlichen Leib angebildet werden kann. Diese Verwandlung der Natur in ein der individuellen Aneignung zugängliches Product ist ebenfalls ein Theil der Arbeit. Die bürgerliche Gesellschaft ist aber nicht blos die Gemeinschaft, d. h. die Mittheilung und der Austausch der Arbeitsproducte. Sie ist ebenso eine Gemeinschaft der Persönlichkeiten in der Arbeit. Die meiste und wichtigste Arbeit kann nur durch Vereinigung der verschiedenen Menschenkräfte, durch ihre Unterwerfung unter einen gemeinsamen Zweck vollzogen werden. So begründet die bürgerliche Gesellschaft durch die Arbeit eine Aneignung der Persönlichkeiten. Von der individuellen Lebensgemeinschaft und der in ihr liegenden Aneignung unterscheidet sich die Aneignung der Persönlichkeit mittelst und in der Arbeit folgendermassen. Die individuelle Aneignung eignet als gesellige die andere Individualität nur als sich darstellende, also theoretisch, an. Die angeeignete Individualität wird erregt, aber nicht durch die aneignende bestimmt. Die erstere bleibt trotz der Darstellung in sich. Ferner bezieht sich die gesellige Aneignung nur auf einzelne Aeusserungen des individuellen Lebens. Die arbeitende Aneignung bezieht sich auf einen Theil der Persönlichkeit, d. h. auf eine Kraft, welche aus sich herausgeht, nicht blos indem sie an der Individualität bleibend sich darstellt, sondern in die Aussenwelt bildend eindringt, und welche von der aneignenden Persönlichkeit mit bestimmt wird. Die Aneignung der Persönlichkeit, welche die bürgerliche Gesellschaft begründet, ist so eine praktische, ein Verhältniss der Herrschaft. Die Herrschaft kann gegenseitig sein. Sie kann auch einseitig sein, so dass die Gegenseite nur gehorcht. Aber die Gemeinschaft der Persönlichkeit in der bürgerlichen Gesellschaft unterscheidet sich von der Familie

dadurch, dass sie sich nur auf einen Theil der Persönlichkeit bezieht, nicht auf die Totalität und dadurch, dass in der Familie die Gemeinschaft der auf allgemeine Zwecke gerichteten besonderen Kraft zurücktritt. Eine einseitige Herrschaft, die sich auf die Totalität des Lebens bezöge, würde die Sklaverei, ein in der sittlichen Welt unzulässiges Verhältniss, begründen. Abgesehen von dem Verhältnisse zu Unmündigen, kommt die totale Herrschaft nur in zwei Verhältnissen vor, beide Mal auf Gegenseitigkeit gegründet: in der Ehe und im Staate. In der Ehe ist dies Verhältniss deutlich. Aber auch im Staate haben an der Herrschaft Alle Antheil, d. h. der Staat besteht nur, sofern seine Idee in Allen lebt. Der Grad dieser Theilnahme, welcher gewöhnlich politische Freiheit heisst, ist freilich sehr unterschieden. Aber selbst der Despotismus kann die aus dem eignen Trieb hervorgehende Mitwirkung der Staatsangehörigen weder entbehren, noch vollständig unterdrücken.

In der menschlichen Entwickelung bezeichnet die bürgerliche Gesellschaft eine höhere Stufe, als die Familie. Zwar ist die Gemeinschaft der Persönlichkeit in der Familie umfassender, was den Inhalt der Persönlichkeit betrifft, aber die Familie ist nicht im Stande, den Menschen von der Verschlossenheit in die individuelle Lebensbeziehung loszureissen. Die bürgerliche Gesellschaft macht ihn zu einem universellen Wesen und entwickelt zugleich seine individuelle Energie auf das Intensivste. Die Universalität und Vertiefung, welche der Einzelne in der bürgerlichen Gesellschaft erlangt, legt er wieder im Schosse der Familie nieder. Es versteht sich, dass in der entwickelten sittlichen Welt die Familie ebenso wichtig ist, als die Gesellschaft. Aber in der historischen Entwickelung der Menschheit und in der Ausbildung des Individuums nimmt die bürgerliche Gesellschaft einen höheren Platz ein. Sowie die bürgerliche Gesellschaft den Einzelnen, weil sie ihm Gelegenheit zum eigenen Erwerb gibt, frei macht, so hat sie die Menschheit frei gemacht, weil sie die Menschen aus dem beschränkten Horizont des individuellen Lebens herausgerissen hat. Die Gemeinschaft der Persönlichkeit, welche die bürgerliche Gesellschaft begründet, ist eine Vertiefung gegen die des individuellen Lebens. Denn in dieser Gemeinschaft der Zwecke und des Handelns bethätigt sich die allgemeine und unendliche Seite

des Menschen. Diese Seite darf in der Familie nicht übergangen werden. Aber die bürgerliche Gesellschaft gibt derselben erst den unendlichen Stoff zur Bethätigung und damit die Energie der Wirklichkeit. Die bürgerliche Gesellschaft ist so eine Bedingung der Vertiefung der Familie, sowie andererseits die Familie dazu beiträgt, den Zwecken, welche sich innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft aufthun, Willkür und Egoismus fern zu halten. Die bürgerliche Gesellschaft, indem sie vorzugsweise Mittel schafft, ist doch ihrerseits als Totalität kein blosses Mittel, sondern ebenso Selbstzweck. Der Mensch arbeitet, um Mittel zu haben. Aber er vergrössert ebenso seine Bedürfnisse, um zu arbeiten. In der unendlichen Ausdehnung der menschlichen Bedürfnisse liegt etwas Willkürliches. Diese Ausdehnung geht aus der Freiheit hervor, aus der unendlichen Thätigkeit des Menschen. Aber wohlgemerkt! der Mensch arbeitet nicht, um immer mehr zu geniessen, sondern er geniesst, um immer mehr zu arbeiten. Die Arbeit ist Selbstzweck, sittliche Bestimmung des Menschen. Denn in der Arbeit beherrscht der Mensch die Natur mehr, als im Genuss. Der Genuss ist beschränkt, die Arbeit unendlich. Die revolutionären Sophisten der jüngst vergangenen Zeit haben den Unterschied zwischen Arbeit und Genuss leugnen wollen. Weil auf die sinnlichen Lebensfunctionen, das Essen, das Geschlechtsverhältniss, Erschöpfung folgt, so soll das eine Arbeit sein. Andererseits soll die eigentliche Arbeit von dieser Art Function sich nicht unterscheiden, wenn nur jeder Mensch die rechte Sorte findet. Dies ist die Oberflächlichkeit auf den Gipfel getrieben. Die sinnliche Lebensfunction ist freilich von Anstrengung begleitet. Aber sie ruht auf einer unmittelbaren Nothwendigkeit, auf einem Triebe, und ihre Vollziehung gewährt eine unmittelbare Befriedigung. Befriedigung unmittelbarer Bedürfnisse des individuellen Lebens gewährt vorzugsweise die Empfindung des Genusses. Geht die sinnliche Lebensfunction über den Umfang des unmittelbaren Bedürfnisses hinaus, so wird sie zur Unnatur, damit aber auch dem individuellen Leben gefährlich. Der Mensch als freies Wesen ändert und vervollkommnet freilich auch die Befriedigung der individuellen Triebe. Aber nach dieser Seite ist seine Entwickelung sehr beschränkt. Wie wenig sind z. B. die Nahrungsmittel vervollkommnet im Verhältnisse zu anderen Fort-

schritten, nicht weil wir darin zurück sind, sondern weil hier die Vervollkommnung eine Grenze hat. Der Mensch kann die Composition der Speise noch so sehr raffiniren, Qualität und Intensität seines Appetites kann er nicht steigern, ohne sich zu gefährden. Die Gourmandise ist eine unwürdige Spielerei. Die Arbeit dagegen beruht auf dem Hinausgehen über das individuelle Bedürfniss. Ihre Impulse kommen nicht aus dem Trieb, sondern aus der Freiheit. Ihre Energie ist eine beständige Ueberwindung des individuellen Triebes. Das Denken z. B. ist der beständige Kampf mit dem regellosen Fluss der Empfindungen und Vorstellungen, die körperliche Arbeit ist der beständige Kampf mit der Trägheit, welche nicht sowohl reine Passivität der Bewegung als Willkür verlangt. Freilich ist die Arbeit auch ein Genuss. Jede Energie, die sich realisirt, mit sich selbst zusammenschliesst, gewährt das Gefühl der Befriedigung. Aber diese Befriedigung wird nicht so wohlfeil erkauft, wie die sinnliche, deren Negation sie ist. Diese Befriedigung hat auch Mucius Scävola empfunden, als er die Hand in das Feuer hielt. Allerdings muss die Arbeit den sinnlichen Lebensfunctionen das Ihre gönnen, sonst zerstört sie ihre Grundlage, und indirect kräftigt die Arbeit auch das sinnliche Leben. Denn der Mensch geht einmal nicht auf in die sinnliche Selbsterhaltung. Je mehr er seine physischen und körperlichen Kräfte entwickelt, desto besser geht der Process der Selbsterhaltung vor sich.

Es scheint aber in der Arbeit ein Widerspruch zu liegen. Alle Arbeit sucht sich überflüssig zu machen. Es gibt keine Befriedigung, ja keine innere Möglichkeit der Arbeit, ohne dass der Gegensatz des unbearbeiteten Objects aufhört. Wenn die Arbeit Selbstzweck ist dagegen, so müssten wir desto zufriedener sein, je mehr die Arbeit uns über den Kopf wächst. Die Arbeit erstrebt vielmehr die immer grössere Herrschaft über das Object. Der Fortschritt der Entwickelung besteht darin, Arbeit zu ersparen. Die ersparte Arbeit wird aber nicht zur Unthätigkeit verwendet, sondern dazu, die Herrschaft über das Object auszudehnen. Jener Widerspruch löst sich so. Die Arbeit ist Selbstzweck, insofern sie die Herrschaft, die Bewegung und den Gebrauch der Menschen- und Naturkraft enthält, also die Gegenwart des Zweckes, des Geistigen in dem

theils leblosen, theils lebendigen Stoff. Die materielle Kraftäusserung ist nur ein Moment in der Arbeit. Sowie dasselbe isolirt wird, ist es dem Menschen unerträglich. Die Arbeit ausserhalb der Realisation des Zweckes gedacht, wird zu einer blos formellen Bewegung, zum leeren Spiel. Es ist sonderbar genug, dass es Leute gegeben, welche in der rein formellen Kraftbewegung den Begriff der Arbeit und die Bestimmung des Menschen gesehen. — Da die Arbeit auf dem Zwecke beruht, so ist sie, wie alle sittlichen Functionen, von dem denkenden Geiste nicht zu trennen, ja sie hat ein besonders nahes Verhältniss zur Wissenschaft. Die theoretische Analyse der Natur gibt der Arbeit Motive, Mittel, Zwecke. Was jenen Widerspruch anlangt, so besteht die Unendlichkeit der Arbeit in der Unendlichkeit der Zwecke, darin, dass der Mensch über jeden Zweck, in dessen Realisation er sich eingelebt, hinausgeht. Der Zweck realisirt sich aber in dem Masse, als seine Ausführung keine Kraft mehr erfordert. Daher kommt es, wie wir oben bemerkt, dass jede Arbeit gemacht wird, um Arbeit zu ersparen.

— — Die Arbeit ist eine universelle Function, welche sich nicht auf die Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft beschränkt. Arbeit ist jede systematische Thätigkeit des Willens in der äusseren Sphäre des Handelns. Aeusserlich ist dem Willen aber Alles, ausgenommen der Wille selbst. Ohne den Gegensatz gegen die Aeusserlichkeit existirt andererseits der Wille nicht. Arbeit ist die systematische Willensthätigkeit überhaupt, und nur die Willensthätigkeit, welche in vereinzelten Impulsen bestände, wäre nicht Arbeit zu nennen. Arbeit ist die Willensthätigkeit, welche sich auf die Beherrschung der äusseren und inneren Individualität richtet. Arbeit ist die Disciplin des Denkens. Denn auch die Vorstellung, das Material des Gedankens, ist dem Willen zunächst äusserlich. Arbeit ist ebenso gut in den idealen Sphären der Kunst, Religion, Arbeit ist vor Allem im Staate. Innerhalb der bürgerlichen Gesellschaft hat die Arbeit einen engeren Sinn. Sie bedeutet hier nur die Realisation des Zweckes in dem Stoffe der äusseren Natur, und zwar des endlichen Zweckes. Die Arbeit in diesem Sinne macht die Arbeit zum Mittel des Menschen, wie er sie eben braucht. Die Mittel zerfallen in eine Menge einzelner, zum Theil gegen

einander zufälliger und mit der zeitlichen Entwickelung wechselnder Organe. Die Idee, den Zweck in der Aussenwelt als Totalität durchzuführen, macht sich zwar im Gesammtverlauf der Arbeit geltend. Aber sie beherrscht nicht und kann nicht beherrschen die einzelne Thätigkeit. Es hat aber ein gutes Recht, wenn die Arbeit in diesem Sinne, die Unterwerfung der Natur unter die endliche Zweckmässigkeit vorzugsweise Arbeit genannt wird. Es ist derselbe Grund, den wir früher ausgeführt haben, aus welchem das Wollen und Handeln vorzugsweise in der praktischen Thätigkeit gesucht wird. Der Wille ist in allen geistigen Functionen betheiligt, in den theoretischen so gut, wie in den praktischen. Wo der Geist thätig ist, da handelt oder arbeitet der Wille. Aber im Allgemeinen fordert das praktische Schaffen die reichste und kräftigste Thätigkeit des Willens (s. oben S. 48). Schleiermacher, auf dessen Construction der sittlichen Functionen wir noch besonders zu sprechen kommen, bezeichnet die Arbeit als das universelle Organisiren und befasst unter diesen Begriff auch die Staatsthätigkeit. Dies Letztere ist ungenau. Wenn Arbeit die universelle sittliche Function ist, so versteht es sich von selbst, dass die Staatsthätigkeit hineinfällt. Aber es ist sehr schief, die Function der bürgerlichen Gesellschaft und die politische Function zu vermengen. In der bürgerlichen Gesellschaft handelt sich um den endlichen Zweck, im Staat um den universellen, allumfassenden, um den absoluten Zweck. Weshalb der endliche Zweck oder die endlichen Zwecke eine selbstständige Sphäre ausmachen, wird weiter unten noch besonders beleuchtet werden. Ohne diese Selbstständigkeit gäbe es keine bürgerliche Gesellschaft. — —

Die bürgerliche Gesellschaft bringt die grosse Thatsache der Theilung der Arbeit hervor, sowie sie andererseits auf dieser Thatsache ruht und mit der Entwickelung derselben sich selbst entwickelt. Je weiter die Theilung der Arbeit fortschreitet, desto einseitiger wird die einzelne Arbeit, desto abhängiger werden die Glieder der Gesellschaft von einander, desto inniger wird das Band der Menschen, d. h. dem Bedürfniss nach. Es wird nun zur Nothwendigkeit, dass die Ausgleichung der Einseitigkeit durch die Mittheilung der Producte sich regelmässig und allseitig vollziehe. Sonst kann der Ein-

zelne kein menschliches, wenn überhaupt noch irgend ein Dasein führen. Es leuchtet von selbst ein, wie ungeheuer die Theilung der Arbeit die Energie und Fähigkeit der Production steigert. Auf der Theilung der Arbeit ruhen zum Theil die Stände, sofern die Stände Nichts sind, als die bürgerlichen Berufsarten. Doch gibt es auch noch Stände im rein politischen Sinn. Zwar kann man auch den politischen Ständen eine Theilung der Arbeit zu Grunde legen, aber den Theilungsgrund bilden dann nicht mehr die Formen des endlichen Zwecks. Der Begriff des Standes hat drittens auch noch eine rein gesellige, conversationelle Bedeutung. Davon später. Auch die ideale Thätigkeit des Gelehrten, des Künstlers, und die zusammenfassende des Staatsmannes fallen nach einer Seite in den Kreis der bürgerlichen Gesellschaft. Dies kommt daher, weil, wie wir oben gesehen haben, Kunst, Wissenschaft, Religion, Staat einerseits zwar gegen die bürgerliche Gesellschaft höhere und selbstständige Sphären, andererseits aber auch Mittel für dieselbe sind und dieselbe ihrerseits zur Voraussetzung haben. So wird das wissenschaftliche Werk, das Kunstwerk, die Thätigkeit des Religions- und Staatsdieners gegen die Mittel endlicher Zwecke ausgetauscht und darin diesen gleichgestellt. Nur die Mittheilung der Individualität kann gegen die Producte der bürgerlichen Gesellschaft nicht ausgetauscht werden, eben weil die Individualität Individualität, d. h. nicht allgemein ist.

Auf der Arbeit ruht der Bestand der Menschheit. Die Arbeit ist es, welche den Staat wie den Einzelnen gross, sicher und dauerhaft macht. Dieses Bewusstsein wird heutigen Tages immer allgemeiner. Es kommt darauf an, dass wir die Gründe erkennen, auf welchen dieses instinctive Bewusstsein ruht. Wenn wir im Sinn eines immer allgemeiner werdenden Bewusstseins der Arbeit eine so hohe Bedeutung zusprechen, so ist das Wort nicht in dem umfassenden Sinn als Bezeichnung der universellen sittlichen Function gemeint. Denn dann ist die Bedeutung der Arbeit etwas Selbstverständliches. Die Arbeit im engern Sinn ist gemeint. Ihr kommt jene hohe Bedeutung zu aus folgenden Gründen. Die unendliche Thätigkeit und Weiterentwickelung des Menschen ist durch die Arbeit im engern Sinn wesentlich vermittelt. Das Leben in den individuellen Beziehungen enthält kein starkes Motiv des Fortschrittes. Die ideale Thätigkeit

aber für sich erstarrt oder entartet zum Spiel und Raffinement ohne die beständige Beziehung auf die reale Lebensentwickelung. Der Geist bietet diese auffallende Erscheinung, dass er sich seine Unendlichkeit nur durch die Reihe der endlichen Zwecke lebendig erhält. Die Unendlichkeit kann dem Geist als reine Form oder als erfüllte Totalität, als Idee, gegenwärtig sein, und der Geist kann in diesem Besitz erstarren oder verkümmern. Lebendig ist die Form und die Idee nur, indem sie beständig neue Realität durchdringt und beherrscht. Oder vielmehr die Form erzeugt ewig neue Ideen. Die Idee geht aber aus dem Kampfe der Form mit der Realität hervor, wie wir dies früher gezeigt, d. h. sie entwickelt sich in diesem Kampf, als immanente Bestimmung der Form. Das nothwendige Mittelglied aber zwischen dem Geist, welcher der Realität gegenübersteht, und der vom Geist durchdrungenen Realität ist der endliche Zweck, d. h. der Zweck, welcher noch nicht in der Idee, sondern einzeln gesetzt ist. Der Geist darf die Hingebung an den endlichen Zweck in der Arbeit nicht scheuen. Diese Hingebung ist es, welche ihn gesund und ewig jung erhält. Begnügt sich der Geist in dem Besitz erreichter praktischer Herrschaft und in dem Besitz gegebener Ideen, so zwingt seine Natur, welche ewig schöpferischer Drang ist, ihn mit den Ideen zu spielen und die Herrschaft zu misbrauchen. Nur indem er ewig neue Zwecke setzt, erweitert sich die Idee und die Herrschaft zugleich. Die Arbeit hat die sittliche Anerkennung erst im Christenthum gefunden. Dies ist kein Zufall. Der unendliche Fortschritt in der endlichen Zweckthätigkeit ist nur möglich, wo das sittliche Ideal in sich ein unendliches ist, so dass die Hingebung an den endlichen Zweck den Menschen seiner idealen Bestimmung nie entfremden kann, sondern dieselbe fördern muss. Alle vorchristlichen Culturen zeigen uns die Arbeit als blosses Mittel, als untergeordnet und verachtet neben dem idealen Lebenszweck. In den orientalischen Culturen sehen wir die ungeheuerste Selbstverläugnung und Hingebung an die Arbeit. Zeuge sind die ägyptischen Pyramiden, die chinesischen und indischen Bauten, die orientalische Teppichweberei, die wir noch heute bewundern. Aber die arbeitende Klasse steht herabgewürdigt und verachtet neben dem Priester, dem Krieger. Deshalb bleibt diese Arbeit auf einer bestimmten

Stufe stehen. Der Arbeit fehlt die freie, unendlich fortschreitende Productivität, der Geist immer neuer Erfindung. Damit fehlt aber das Princip des Fortschritts der ganzen Cultur. In der griechisch-römischen Welt hat die Arbeit eine hohe Stufe erreicht. Aber sie ist ebenso wenig als sittlicher Selbstzweck und höchste Ehre anerkannt, wie im Orient. Das Ideal der freien, allseitig zum Kunstwerk gebildeten Individualität bei den Griechen, das Ideal der formellen Herrschaft bei den Römern hat die Anerkennung der Arbeit unterdrückt. Deshalb ist die griechische Cultur in haltloser Frivolität, die römische in frevelhafter Willkür untergegangen. Die Emancipation der Arbeit hat sich in der christlichen Cultur langsam vollzogen. Erst in der Phase derselben, welche mit der Reformation beginnt, bildet sich das Verhältniss durch, dass die Arbeit gleichberechtigt in der Totalität der sittlichen Momente steht. Dies Verhältniss besteht nicht etwa darin, dass die Pfleger des idealen Berufs ohne die Vertreter der materiellen Arbeit physisch nicht leben können. So war das Verhältniss immer. Die materielle Cultur bereitet dem Geist auch geistige Nahrung. Die materielle Cultur, so oft dies auch heute noch verkannt wird, ist die Trägerin des tiefsten Idealismus. Damit soll nicht geläugnet sein, dass die materielle Cultur dem Idealismus auch gefährlich werden kann, wenn der Geist den materiellen Gütern sich hingibt, sich an den Genuss des Elementes verliert, woran er nur seine Freiheit und schöpferische Kraft bethätigen soll. Der Mensch soll in dem Besitz der Materie frei sein, und durch ihren Besitz, wenn er der Versuchung widersteht, ist er am freiesten. Er darf sich seiner schöpferischen Kraft, welche die selbstständige Natur zum Ausdruck seines Wesens macht, freuen. Er soll in der Welt als *seiner* Welt leben. Aber er darf nicht zum Sklaven des Elementes werden, das er beherrschen soll. Wenn ferner gesagt war, dass der Fortschritt der Entwickelung wesentlich durch die Arbeit vermittelt ist, so heisst dieses „wesentlich" nicht so viel als „allein". Der Fortschritt der Menschheit ist ebenso undenkbar ohne die Productivität in den künstlerischen und wissenschaftlichen Ideen, ohne die Lebensfrische der Religion, ohne die Kraft des individuellen Lebens, welches sich in der Familie vollendet und veredelt, ohne den Staat, welcher die sittlichen Functionen harmonisch zusam-

menhält. Aber wir behaupten, dass das Verhältniss zwischen der Arbeit und diesen Gebieten ein gegenseitiges ist, dass die Arbeit ohne die anderen sittlichen Functionen nicht fortschreitet, aber auch diese nicht ohne die Arbeit. Die Arbeit lebt von den Ideen, welche sie in die endliche Zweckthätigkeit einführt. Aber aus der Durchbildung der endlichen Zwecke erwächst den idealen Thätigkeiten neuer Stoff. Daraus geht die Bereicherung und Vertiefung der Idee hervor.

Der bürgerlichen Gesellschaft wohnt die Tendenz inne, sich als Totalität zu vollenden, d. h. sich als System ineinandergreifender und ergänzender Zweckthätigkeit zu gestalten. Wäre die Tendenz je vollzogen, so wäre dem Zweck seine Endlichkeit genommen. Wäre sie für ewig vollzogen, so wäre auch die Entwickelung der Menschheit beendet. Das Letztere können wir uns nun nicht denken. Wohl aber ist eine relative Vollendung der bürgerlichen Gesellschaft denkbar, eine Entwickelungsstufe, wo die verschiedenen Gebiete der Production und Consumtion so geregelt sind, dass, von rein individuellen Unregelmässigkeiten abgesehen, im Grossen die Befriedigung der Bedürfnisse aller Gesellschaftstheile gesichert ist. Es ist der Wahnsinn des Communismus und sogenannten Socialismus, diesen Zustand äusserlich, d. h. durch Vernichtung der individuellen Freiheit, herbeiführen zu wollen. Diese Entwickelung kann nur von innen heraus organisch und frei erfolgen. Die bürgerliche Gesellschaft in unserer Zeit gewährt darum ein so unregelmässiges Bild, weil sie in einer Revolution begriffen ist. Damit meinen wir nicht den Strassenkampf, sondern die durch ihre Rapidität wie durch ihren Umfang gleich staunenswerthe Umwandlung der Arbeit von innen heraus. Alle Functionen der materiellen Cultur sind in der ausserordentlichsten Ausdehnung ihrer innern Mittel und zugleich ihres äussern Wirkungskreises begriffen. Dazu kommt noch, dass die bürgerliche Gesellschaft nicht bloss in die Gruppen der Arbeitstheilung, sondern durch die Theilung der Menschheit in Nationen in individuelle Totalitäten zerfällt, welche gesellschaftlich wie politisch mit einander ringen. Auf diese Zeit muss nach den Gesetzen menschlicher Entwickelung eine Periode relativen Stillstandes folgen, d. h. ein Abschluss, in welchem ein Gleichgewicht oder vielmehr eine Proportion der Kräfte enthalten ist.

Der Socialismus, welcher das Wachsthum äusserlich reguliren will, führt ganz einfach zum Cretinismus. In solchen Perioden tritt gewöhnlich eine hohe Blüthe der Kunst und Wissenschaft ein. Dann aber folgt eine Periode der Auflösung. Es hängt von der sittlichen Kraft eines Volkes ab, ob es die Auflösung einer geistigen Form in sich erträgt und eine neue Bildung schafft, oder in einer solchen Krisis zu Grunde geht.

Man darf nicht einwenden, dass der Staat ja die bürgerliche Gesellschaft leite und constituire und folglich die Pflicht habe, die Zufälligkeit der Entwickelung, überhaupt die Endlichkeit des Zweckes aufzuheben. Dies wäre eben der Communismus. Der Staat bestimmt in der bürgerlichen Gesellschaft nicht die besondere Natur des Zweckes, sondern nur die allgemeine, d. h. er erhält die sittliche Schranke aufrecht. Ausserdem greift er nur ganz im Allgemeinen in die Entwickelung der bürgerlichen Gesellschaft ein. Der Staat sucht den Fortgang ihrer Entwickelung zu sichern und erhält ihre Harmonie mit den übrigen Lebensfunctionen. Aber er determinirt die Gesellschaft keineswegs bis in das Einzelne ihrer Bewegungen.

Arbeit, auch im engern Sinn, hat es immer gegeben. Die bürgerliche Gesellschaft in ihrer heutigen Gestalt ist ein Product der langen Entwickelung der Menschheit. Ursprünglich sehen wir den einzelnen Menschen mit einer geringen Andeutung von Standesunterschieden die rohen Bedürfnisse durch eigene Anstrengung befriedigen. Die höhere Cultur tritt mit der Theilung der Arbeit ein, aber nicht mit der Theilung, welche wir heute vorzugsweise meinen, mit der technisch-materiellen, sondern mit der Theilung in einen herrschenden und unterworfenen Stand. Das ganze Alterthum, wie verschieden auch seine Entwickelungsphasen sind, zeigt uns die unfreie, mehr oder minder dem Elend preisgegebene Masse und die Aristokratie. Alle antike Cultur trägt den Todeskeim in sich, weil, je grösser der Reichthum und die Bildung der Freien, desto mehr die Nachtheile des Sklavenwesens hervortreten. Auch die mittelalterliche Entwickelung zeigt uns noch die unfreie Masse. Erst die moderne Gesellschaft ist in der grossen Aufgabe begriffen, eine auf gegenseitige Arbeit begründete allgemeine Freiheit und Bildung herbeizuführen, deren Antheil im Ganzen und Grossen sich nur nach individueller Tüchtigkeit

bemisst. Es ist natürlich, dass auf diesem Wege die lächerliche Verirrung des Socialismus theoretisch einmal auftauchte. Wir können uns nicht beklagen, dass diese Verirrung uns lange geschreckt hat, und können in der unwiderstehlichen Zerstreuung dieser Irrthümer die freie und sichere Höhe unserer Wissenschaft ermessen.

Die Gemeinschaft der idealen Empfindung: die Kunst.

Wir haben als Aufgabe der Kunst bezeichnet, dem Geist die ideale Selbstempfindung zu gewähren. Es versteht sich, dass damit nicht blos die Empfindung des individuellen Selbst im Gegensatz zur Welt gemeint ist. Die Kunst stellt den Menschen in der Totalität seiner Beziehungen dar. Zur Selbstempfindung gehört auch die Darstellung der Objecte, welche auf ihn wirken. Man hat dies auch wohl so ausgedrückt, die Kunst hebe in allen Welterscheinungen das Werden, die Vorbereitung auf die Persönlichkeit hervor. Der Ausdruck ist einfacher, aber der Sache nach derselbe, dass die Kunst in allen Objecten die Wirkung auf das menschliche Gefühl hervorhebt. Die Beziehung der Dinge auf den Menschen, welche die Kunst darstellt, ist daher nicht die praktische. Wir haben schon bemerkt, dass die Kunst als besondere Sphäre existirt, weil die ideale Selbstempfindung in der unmittelbaren Wirklichkeit stets verkürzt wird. Dies liegt sowohl in dem Zustand der empfindenden Person, als in den Dingen. Die Person ist ohne besondere Veranstaltung subjectiv an der reinen Ausbildung ihres Gefühls gehindert, und die Dinge enthalten nie bloss die Beziehung auf das persönliche Gefühl. In dem letzteren Ausdruck liegt, dass das Subject und die Aussenwelt nicht eine unmittelbare Harmonie bilden, d. h. die Aussenwelt bildet weder in sich, noch mit dem Subject eine unmittelbare Harmonie, und damit ist auch der einzelne Gegenstand als individuelle Gestalt nie vollendet. Diese Idealität ist es, wovon die Kunst den Schein uns gibt. Die Kunst als die Verklärung der Welterscheinungen ist ein Reich idealer Selbstzwecke. Die Welt erscheint als die Vorstufe der idealen Anschauung. Aber die Kunst ist auch ein Bedürfniss für den lebenden schaffenden Geist. Der Geist geniesst in der Kunst sich selbst. Die Kunst gewährt ihm die Freude, die ideale Empfindung seiner selbst.

In der idealen Selbstempfindung erhält der Geist die ideale Selbstgewissheit. Zwar ist die objective Idealität der Kunst nur ein Schein. Aber dieser Schein ist der Ausdruck, die Mittheilung einer subjectiven Energie, nämlich der künstlerischen Kraft, in welcher das Ideal wirklich ist. Die Kunst gibt dem Geist die Frische, die Anregung, die freudige Kraft.

Da die empfindende Thätigkeit des Menschen eine in sich getheilte ist, und da die verschiedenen Arten der Erscheinungen des Weltlebens sich für verschiedene Auffassungen durch die empfindende Thätigkeit eignen, so besteht die Kunst aus einer Reihe von Künsten. Immer aber ist in der Kunst der fühlende Geist als Totalität in Anspruch genommen. Nicht auf das Auge, das Ohr wird gewirkt, sondern durch das Auge, das Ohr auf den fühlenden Geist.

Mit tiefem Grund umfasst der Sprachgebrauch in dem Worte Kunst viel mehr, als die Hervorbringung des idealen Scheines. Kunst bedeutet den Gegensatz gegen die Natur überhaupt, also die Realisation des menschlichen Zweckes. Es gibt daher eine Kunst im technischen Sinn und eine Kunst im ästhetischen Sinn. Die ästhetische Kunst hat eine technische Seite, und die technische Kunst hat eine ästhetische Seite. Die ästhetische Kunst erhebt sich aus der technischen, geht aber dazu fort, in der Darstellung der vollendeten Idee im Kunstwerk den endlichen Zweck aufzugeben. Das Kunstwerk ist Selbstzweck, nicht mehr Mittel. Die Producte der techni-Kunst sind durchweg endliche Mittel. Das ästhetische Kunstwerk bedarf der Technik zu seiner Ausführung, aber es selbst dient nicht mehr dem technischen oder endlichen Zweck. Die erste unter den Künsten ist nun diejenige, welche den Uebergang aus der technischen zur ästhetischen Kunst bildet, die Baukunst. Das Gebäude ist ein Mittel des menschlichen Lebens. Die Massenhaftigkeit, Solidität, und die damit verbundene dauerhafte Selbstständigkeit, endlich die Mannichfaltigkeit von Unterschieden, welche dieses Mittel gemäss der Natur seines Zweckes enthält, erheben das Gebäude über den Rang aller blos technischen Kunstwerke oder Mittel. Ein Schwert, ein Spiegel, ein Leuchter, ein Wagen kann technisch noch so vollendet, noch so glänzend und schmuckreich sein, als Werkzeug ist er zu kleinlich und vergänglich, um Ausdruck der selbst-

ständigen Idealität zu sein. Allerdings gibt es auch ästhetische Kunstwerke von geringem räumlichem Umfang. Aber den technischen Mitteln fehlt ausser der räumlichen Bedeutendheit die organische Einheit, welche das ästhetische Kunstwerk mit dem lebendigen Naturkörper gemein haben muss. Von allen anderen technischen Mitteln unterscheidet sich das Gebäude in dieser doppelten Hinsicht: durch die in sich ruhende Grösse und Festigkeit, wie durch den gediegenen Zusammenhang seiner Formen. Dennoch bleibt die Baukunst ein Uebergang. Das Gebäude bleibt immer Mittel: Sitz, Wohnung, Aufenthalt des Gottes oder des Menschen, des Herrschers oder des Volkes. In der Sculptur wird die ästhetische Kunst selbstständig. Die Sculptur bildet den Menschen ab in der Idealität seiner sinnlichen Erscheinung. Das bildhauerische Kunstwerk ist in keiner Weise mehr technisches Mittel, sondern in seiner Idealität selbstständig, Mittel nur für die Idealität des Geistes. Die Aesthetik hat auszuführen, wie das bildhauerische Kunstwerk als allseitige Raumerfüllung eigenthümlichen Schranken unterworfen ist, welche ihm nur einen kleinen Kreis der Lebenserscheinungen abzubilden gestatten. Die Malerei, indem sie eine Dimension des Raumes, die Tiefe, aufgibt, gewinnt dafür die Perspective und damit eine viel grössere Leichtigkeit und einen viel grösseren Reichthum, den sinnlichen Zusammenhang getrennter Erscheinungen darzustellen. Dennoch wirkt die Malerei nur als eine bestimmte Raumerfüllung. Sie stellt daher immer nur einen unbeweglichen Zeitmoment dar, und nur indem sie der Phantasie eine bestimmte Richtung gibt, vermag sie das bewegliche Menschenleben abzubilden. Die Phantasie erschliesst aus einem bestimmten bewegten Moment vorangehende und nachfolgende Momente der Bewegung. Die Phantasie kann auf diese Weise für das Gefühl eine grosse Intensität, aber keine Breite und Mannichfaltigkeit des Nacheinander hervorbringen.

Die Musik ist die Kunst, welche eine zeitliche Folge von Empfindungen hervorbringt. Das unmittelbarste Ausdrucksmittel der Empfindung ist der Ton. Wenn die Phantasie Töne vernimmt, so knüpft sie unmittelbar daran Empfindungen. Indem die Musik den Ton bewegt, ist sie die mächtigste, wenigstens die unmittelbarste Erregerin der Empfindung. Da aber

die menschliche, die geistige Empfindung, die Bewegung des fühlenden Geistes nur in der Totalität des Geistes erregt wird, so ruft der Eindruck der Töne nicht nur eine Bewegung der Empfindung, sondern auch eine begleitende Thätigkeit der anschauenden Phantasie hervor, welche an die durch Töne erregten Empfindungen Bilder von Lebenseindrücken knüpft, welche den auftauchenden Empfindungen entsprechen. Daher die häufige Frage, was man sich bei dem Anhören eines Tonkunstwerkes denken müsse, d. h. was die anschauende Phantafür Bilder dazu entwerfen solle. Die Empfindung und ihr Ausdrucksmittel, der Ton, ist aber im Verhältniss zur individuellen Bestimmtheit des angeschauten Lebensbildes etwas sehr Allgemeines, Elementares, Unbestimmtes. Die Regung des Zornes, des Schmerzes ist sehr ähnlich und die Mannichfaltigkeit darin jedenfalls viel geringer, als in den Begebenheiten, die ihn veranlassen. Darum denken sich verschiedene Leute bei verschiedenen Tonwerken sehr Verschiedenes. Darum kann man die musikalischen Kunstwerken untergelegten Worte sehr oft mit andern vertauschen.

Die höchste unter den Künsten ist die Poesie, welche den Gegensatz der bildenden Kunst und der Musik in sich vereinigt. Die Poesie wendet sich durch Worte an die Totalität der Phantasie. Sie regt eben sowohl den anschauenden Sinn, als das Gefühl an, nicht blos, wie die bildende Kunst, durch die Anschauung das Gefühl, sondern auch, wie die Musik, durch das Gefühl die Anschauung und umgekehrt. Das Wort ist das Zeichen für Alles, was dem Geist erscheint, sei es durch welches Medium es wolle. Das Wort ruft alle Arten von Vorstellungen und alle Arten ihrer Verbindung hervor. Vorstellung ist nämlich die Thätigkeit des Geistes, eine Sinnesempfindung als Object abzulösen, und gehört nicht blos dem Sinn der Anschauung an. Es gibt Gehör-, Geschmacks-, Geruchs-, Gefühlsvorstellungen, so gut wie Gesichtsvorstellungen. Die Poesie wendet sich, als an ihr Organ, an die innere Thätigkeit der Phantasie ausschliesslich. Sie ist damit weder an ein räumliches Bild gebunden, wie die plastische Kunst, welche sich an die äussere Anschauung wendet, noch an einen Zeitmoment von begrenzter Ausdehnung, wie die Musik, welche durch ein äusseres Medium die Empfindung bewegt. Wir unterscheiden drei

Hauptformen der Poesie. Die Poesie kann entweder das Leben nach seinem grossen Zusammenhang in einzelnen Abschnitten als eine gediegene Bewegung darstellen, oder auch ein objectives Gesetz dieses Zusammenhanges von der Breite der Erscheinung ablösen und in eine einfache Anschauung zusammendrängen. Dies ist die epische Poesie, sowohl die Schilderung grosser Begebenheiten, als der einfache Sinnspruch. Die Poesie kann zweitens die subjective Empfindung als einen begrenzten individuellen Zustand darstellen. Die Empfindung kann eben sowohl angeregt sein von einer mächtigen epischen Erscheinung, als von einem ganz individuellen Ereigniss. Dies ist die lyrische Poesie. Die dritte Form der Poesie ist die dramatische, die Darstellung einer Begebenheit, welche nicht das Product einer allgemeinen nothwendigen Bewegung der Menschheit, sondern das Product individueller Energie ist, welche daher den Uebergang mächtig erregter Empfindung zu ungewöhnlicher Energie des Handelns zeigt und dadurch wieder die intensivste Empfindung hervorruft.

Die Unterschiede der Poesie, als der entwickeltsten Kunst, wirken zum Theil auf die übrigen Künste zurück. Man kann Gemälde unterscheiden, die einen epischen, lyrischen oder dramatischen Charakter haben. Doch wird der lyrische Charakter in der Malerei leicht schwächlich, der dramatische verführt zum Hinausgehen über die Grenzen der Malerei und damit zum Unschönen. Alle bildende Kunst hat s. z. s. den epischen Charakter. Auch wenn die Bildnerkunst oder die Malerei einen Moment energischer Action erfasst, muss sie mehr die allgemeine Natur des Affects darstellen, als im dramatischen Sinn das individuelle Seelenmotiv wiedergeben. Die Musik ist nun die vorzugsweise lyrische Kunst. Aber auch in ihr wiederholt sich der Unterschied des Epischen, Lyrischen und Dramatischen, welcher der Kunst selbst immanent ist und nur in der Poesie, als der vollendetsten Kunst, den deutlichsten Ausdruck erhält. Ihrem Ursprung nach, als Lied, als Tanz, ist die Musik lyrisch. Sie bleibt lyrisch, d. h. Schilderung subjectiver Stimmung, auch wenn die Stimmung von epischen Erscheinungen bewegt ist. Und die Musik bedarf bei der Zufälligkeit, welcher die in blossen Tönen ausgedrückte Stimmung bei der Aufnahme durch andere Subjecte ausgesetzt ist, des begleitenden Wortes. Als

Vocalmusik lehnt die Musik sich an Worte an. Nur so vermag sie den epischen und dramatischen Charakter zuverlässig wiederzugeben, im Oratorium und im Drama. Es liesse sich reine Instrumentalmusik, eine Symphonie, wohl denken, die epische Stimmungen ausdrückte. Aber ohne das Wort wäre eine solche Musik ihres Verständnisses nie sicher. Der episch-lyrische Eindruck wird sich beim Anhören in den Meisten in einen rein lyrischen, d. h. in eine Anregung zufälliger Stimmungen verwandeln. Auch den individuell bestimmten lyrischen Eindruck erreicht die Musik nur mit Hülfe des Wortes als Lied.

Wenn die Kunst die ideale Selbstempfindung, d. h. die Empfindung der Harmonie des individuellen Selbst und der Welterscheinungen ist, so ergibt sich der Unterschied des Epischen, Lyrischen und Dramatischen aus diesem Verhältniss. Episch ist die Kunst, wo der Gegenstand das Gefühl überwiegend bestimmt; lyrisch, wo das Gefühl den Gegenstand zum Mittel seiner Entfaltung macht, auch wenn es sich von ihm bestimmt glaubt; dramatisch, wenn der Gegenstand und das Gefühl energisch gegen einander wirken. Dieser Unterschied bestimmt den Charakter der Künste, wie wir gesehen haben. Die bildende Kunst war episch, die Musik lyrisch, das Drama gehört der Poesie allein an. Aber nicht nur das Drama. Die Poesie, als die universellste Kunst, welche über den grössten Umfang der Darstellungsmittel gebietet, ist auch im Epos und in der Lyrik am vollendetsten. Wenn die bildende Kunst sich dem Drama und der Lyrik nähert, so geschieht dies nur durch den Einfluss der Poesie. Wenn die Musik das epische und dramatische Element in sich aufnimmt, so geschieht dies nur mit Hülfe der Poesie, und selbst die individuelle Deutlichkeit der lyrischen Stimmung kommt in die Musik nur durch die Poesie. Im Drama nähert sich die Poesie wieder den äusserlichen Künsten, indem das Drama innerhalb eines bestimmten Zeitmomentes zugleich auf die äussere Anschauung wirkt. Aber das Drama führt auch die innere Phantasie auf einen unendlichen Zusammenhang hin. Auch ist es keineswegs von der äusseren Darstellung absolut abhängig. Es vermag auch auf die innere Phantasie allein zu wirken. Eine grosse Thorheit ist es, eine Kunstgattung für desto vollkommner zu halten, je mehr sich Künste äusserlich in ihr vereinigen. Die Poesie

und die dramatische insbesondere, enthält allerdings die übrigen Künste als Moment in sich, d. h. aber so viel als wesentlich verändert. Einige Thoren haben nun eine Verbindung von Drama, Musik, Tanz für möglich gehalten, wo alle diese Künste mit gleichem Recht und gleicher Wirkung auftreten, und darum die Oper entweder schon jetzt für die vollkommenste Art von Kunstwerk erklärt, oder einem Musikdrama der Zukunft nachgejagt, wo die Musik nicht mehr lyrisch, sondern rein dramatisch, d. h. nicht mehr Musik sein soll. Dies ist der abgeschmackte Wahn einer kindischen Phantasie. Verschiedene Formen der Realität können nie in einer höhern Individualität zusammen sein und zugleich ihre Eigenthümlichkeit und Macht behalten. Sie müssen sich gefallen lassen, die Mittel eines höhern Zwecks zu sein. Die dramatische Form ist in der Musik nur Mittel. Darum ist das musikalische Drama aber auch nicht das wahre Drama, sondern eine untergeordnete Kunstform gegen das gesprochene Drama, weil die Sprache ein geschmeidigeres Ausdrucksmittel des handelnden Geistes ist, der sich im Drama darstellen soll, als die Musik.

Wenn die Kunst die Idealität der Erscheinung für den fühlenden Geist hinstellt, ist dies nicht so gemeint, als werde die Erscheinung nur in individueller Abgeschlossenheit und Vollendung erfasst. Die Kunst stellt ebenso die werdende Erscheinung, also die relativ unvollkommene dar, und vor Allem den Kampf der Erscheinungen, also die Zerstörung der individuellen Harmonie. Aber die Kunst stellt in dem Leben der Erscheinung, welches Entwickelung und Kampf ist, stets das Gesetz dar, die Idee, welche die Totalität des Lebens beherrscht, in der Wirklichkeit aber nicht an jeder einzelnen Erscheinung unmittelbar zu erkennen ist.

Empirisch hat die Kunst eine dreifache Quelle. Erstens, wie schon erwähnt, die technische Kunst; zweitens das Bedürfniss des Menschen, sich selbst zu schmücken; drittens die Religion, die Verherrlichung der Götter. Der Mensch schmückt sich nicht lebend nur, sondern im Tode, die Stätte seines Todes. Aus diesen Anfängen arbeitet sich die eigentliche Kunst spät heraus, d. h. die freie Idealisirung der Lebenserscheinungen, ohne allen unmittelbaren Zweck, als den geistigen Genuss. Das Gebäude ist Wohnung des Gottes oder des Menschen und

verliert, wie schon bemerkt, nie die Unmittelbarkeit des Zwecks. Das Werk der bildenden Kunst stellt in ihrem Anfang nur die Göttergestalt dar. Da die Erscheinung des Göttlichen die verklärte menschliche ist, so findet hier, wenigstens auf der Religionsstufe, welche über die Vermischung der Natur und des Menschen hinaus ist, die ideale Darstellung des Menschen statt. Diese Idealität ist Anfangs eine einseitige. Nach und nach führten die Griechen den ganzen Reichthum menschlicher Beziehungen auch in ihre Götterwelt und damit in die Kunst ein. Auch die Poesie, Lyrik und Epos in ihrer ursprünglichen Gestalt, haben das Wirken und die Schicksale der Götter zu ihrem Inhalt, und das Drama, welchem Musik und Tanz untergeordnet sind, entspringt aus der religiösen Feier. So vollständig der Reichthum der menschlichen Beziehungen in der griechischen Religion ist, so wächst derselbe doch ungeheuer in die Breite und Tiefe, wenn die Kunst das Leben nicht blos innerhalb der Religion, sondern in seiner freien Bewegung, zu welcher allerdings die Religion gehört, darstellt. Diesen Schritt vollführt erst die germanisch-romanische Kunst in ihrer modernen Entwickelungsphase seit der Reformation.

Die Kunst, d. h. das Leben in Kunstwerken, soll das gebildete Leben beständig begleiten. Aber nicht jede Geschichtsepoche, nicht jeder Gesellschaftszustand ist der künstlerischen Production günstig, ohne das ein solches Zeitalter sich schon darum minder glücklich zu schätzen braucht. Es hat dafür desto energischer den intellectuellen oder praktischen Fortschritt zu fördern. Die Kunst, auch wenn sie das Reich des objectiven Scheines, wo sie selbstständig ist, erobert hat, behält doch eine Thätigkeit blos anhängender Natur, wo die Kunst als Mittel einem unmittelbaren Zweck huldigt. Der Schmuck unserer Kleidung, unserer Zimmer, die Anordnung unserer Festzüge, die Decoration unserer Versammlungen u. s. w. gehört in diese Sphäre.

Ueber das Verhältniss des Zweckes zur Kunst stehe hier noch eine Bemerkang. Böttger in seinem vortrefflichen Werk über die Tektonik der Hellenen hob mit entscheidender Klarheit hervor, dass das Gebäude desto ästhetischer wirkt, je mehr die Zweckmässigkeit in allen Theilen, also jeder Theil als zweckvoll, als hebend, tragend. stützend, deckend, schliessend erscheint, Diesen Gedanken hat man auf die Gartenkunst an-

gewandt, und Bucher in seinen geistreichen Berichten über die Weltindustrieausstellungen hat von diesem Gedanken aus mit feinster Beobachtung die Werkzeuge des unmittelbaren Gebrauchs zugleich ästhetisch kritisirt. Nicht der Zweck ist es also, welcher der ästhetischen Kunst entgegengesetzt ist, sondern die unmittelbare Anwendung, der Nutzen. Die ästhetische Kunst freut sich an dem vollendeten Zweck, an dem Zweck, der in dem Stoff, in dem Mittel vollständig ausgedrückt ist, und vergisst über dieser Freude den Gebrauch, ja wehrt sich gegen denselben, wie jener König, dem es Schade dünkte, seine wohlexercirten Soldaten dem Feinde preiszugeben. Daher gibt es in der Kunst einen ästhetischen Genuss auch am Technischen. Die Baukunst, wie wir gesehen, verbindet diese beiden Seiten am bedeutendsten und bildet deshalb den Uebergang zur reinen Kunst. Diese aber beschäftigt sich nicht mehr mit dem endlichen Mittel, sondern mit dem lebendigen Naturkörper, welcher Selbstzweck ist, und mit dem Menschen, dem alle Mittel dienen. Allein auch der Mensch, auch die lebendige Natur, ist ein Gegenstand menschlicher Begehrung oder Verneinung. Aehnlich wie die Vollendung des technischen Zwecks eine theoretische Freude hervorruft, ein Gefühl, welches vor dem praktischen Gebrauche zurückschreckt, so soll die Kunst den geistigen, den unendlichen Zweck am Lebendigen überhaupt und im Menschen so vollendet darstellen, dass der Betrachtende, von theoretischer Freude ergriffen, vor der praktischen Begehrung zurückschreckt.

Die Gemeinschaft der theoretischen Freiheit: die Wissenschaft.

Obwohl die Kunst, indem sie das Leben als Erscheinung der Idee erfasst und abbildet, dasselbe damit auch als Totalität erfasst, so ist damit das Bedürfniss des Geistes noch nicht befriedigt. Indem die Kunst das Leben als Erscheinung fasst, nimmt sie es als eine Mannichfaltigkeit individueller Unterschiede. Diese Unterschiede sind nur dadurch Totalität, dass sie aus einer wahrhaften Einheit hervorgehen, als deren immanente Producte. Diese Einheit zu erkennen, auf den Grund der Dinge zu dringen, ist das unabweisbare Bedürfniss des Geistes. Erst wenn er auf den Grund der Dinge hinabgestiegen, die Weltunterschiede in seinem Nachdenken erzeugt, ist er

frei. Dieser Process des Geistes ist die Wissenschaft. Die Wissenschaft, indem sie die Erscheinungen in die Einheit des Grundes auflöst, raubt ihnen vorerst die Selbstständigkeit, die Individualität. Die wahre Wissenschaft aber, d. h. die vollendete, indem sie das schöpferische Walten des Grundes begreift, ist die Reconstruction der concreten Welt, und erst die Befreiung der Erscheinung von der Macht des Aeusserlichen, des Zufalls. Erst in der Wissenschaft wird die Erscheinung ein innerlich nothwendiger Ausdruck des Wesens. An sich ist die reelle Einheit der Welt, welche die Wissenschaft entdeckt, früher als die künstlerische Harmonie. Die letztere ist nur die Erscheinung der ersteren. Für den menschlichen Geist aber ist die Kunstanschauung früher als die wissenschaftliche. Der Künstler ist ein Prophet, der Denker ein Wissender. Diese Bezeichnung des Verhältnisses passt allerdings nur für die Anfänge einer Culturentwickelung. Die Kunst soll das Leben immer begleiten, auch nachdem die Wissenschaft aufgetreten ist. Die Kunst wird durch die Wissenschaft nichts weniger als überflüssig gemacht. Der Mensch soll die Idealität seines Wesens nicht blos erkennen, sondern auch empfinden. Beides zusammen ist erst die wahre Freiheit. Aber der Mensch vermag sein Wesen nicht sicher zu empfinden und für die Empfindung zu gestalten, bevor er es erkannt hat. Wo es keine höhere Weltanschauung gibt als die künstlerische, wie es auf dem Standpunkte der griechischen Geistesbildung der Fall war, da ist die individuelle Harmonie das Höchste, und die Macht, welche das Individuum zerstört, geht über die Harmonie hinaus, das unbegreifliche Schicksal. Man kann sagen, dass auch die griechische Wissenschaft auf dem Boden der künstlerischen Anschauung stehen geblieben ist. Wo die Geistesbildung sich über das Princip der Kunst erhebt, da vermag auch die Kunst in der individuellen Erscheinung, an welche sie gebunden ist, ein höheres Gesetz darzustellen, als das der individuellen Harmonie.

Die Wissenschaft, indem sie die Einheit der Welt, des Geistes und der Natur, des Subjects und des Objects ergreift, hat es zunächst mit den allgemeinen Verhältnissen zu thun, in welchen die Einheit des Einen und des Mannichfaltigen bebeschlossen ist. Diese Verhältnisse bildet der Geist empirisch in der Vorstellung aus und legt sie in der Sprache nieder.

Die Wissenschaft hat dieselben zu fixiren und ihre Unterwerfung unter eine oberste Einheit, ihre Bewegung als eine Totalität zu redigiren. Diese Aufgabe der Wissenschaft ist die Dialektik oder Logik oder auch Metaphysik. Die Anwendung dieser Verhältnisse auf die gegebene Erscheinung, die Auflösung der Erscheinung in ihre allgemeinen Kräfte und Bewegungen ist die Naturwissenschaft. In der Natur errichtet der Geist das Reich der Freiheit. Die Erkenntniss dieses Reiches ist die Ethik oder die Geisteswissenschaft. Die Eintheilung der Wissenschaft in Dialektik, Physik, Ethik stammt schon von den Alten. Hegel hat sie wieder hergestellt und, was bei den Alten empirische Anschauung war, aus der Natur der Sache begründet. Allerdings hat Hegel den Namen Ethik für die Geistesphilosophie nicht vorzugsweise gebraucht. Die Ethik ist bei ihm nur ein Theil der Geistesphilosophie. Aber alle Geistesfunctionen sind ethischer Natur, weil die Freiheit aller Boden ist. Wir werden über die Stellung der idealen Sphären zur Ethik am Ende dieses Abschnitts eine Auseinandersetzung folgen lassen. Bedenken gegen die Subsumtion aller Geisteswissenschaften unter die Ethik könnte nur die Psychologie erregen. Allein diese ist eine Uebergangswissenschaft und trägt den Charakter aller übrigen. Ihr Stoff gehört zum Theil der Naturwissenschaft, zum Theil der Ethik an. Die Psychologie betrachtet die Geistesthätigkeiten als Anlagen. Insofern gehört sie der Naturwissenschaft an. Der Inhalt dieser Anlagen, wenn er durch die Freiheit entwickelt ist, wird in den übrigen Geisteswissenschaften betrachtet. Die Wirkung dieser Thätigkeit auf die Seele als Zustand wird wieder in der Psychologie betrachtet. Die Anlage ist allerdings nur als thätig zu erfassen. Aber jede Anlage wirkt und äussert sich instinctiv, ehe sie von dem Centrum der Freiheit aus gestaltet, bewegt und damit ethisirt wird. Die instinctive Thätigkeit der geistigen Anlagen ist vorzugsweise das Gebiet der Psychologie. Dieses Gebiet liegt aber zwischen der Natur- und ethischen Wissenschaft mitten inne. Als instinctive Thätigkeit gehört die geistige Anlage in's Naturgebiet. Andererseits trägt sie überall den Keim und die Bestimmung der Freiheit in sich.

So wie die Kunst eine doppelte empirische Quelle hat, den unmittelbaren Idealismus und die praktische Aneignung der

Natur, ähnlich die Wissenschaft. Auf dem Gebiet des Idealismus sind Religion und Kunstanschauung die Voraussetzung der Wissenschaft. Die andere Voraussetzung ist aber ebenfalls die praktische Arbeit. Um den Zweck praktisch in die Natur einzuführen, muss dieselbe bis auf einen gewissen Grad in ihre stofflichen Elemente zerlegt werden können, müssen ihre Gesetze, ihre Bewegungen und Kräfte bis auf einen gewissen Grad erkannt sein. So geht neben dem eigentlichen, auf die Totalität des Seins gerichteten Wissen ein empirisches her, welches Hand in Hand geht mit dem technischen Bedürfniss. Dies ist der Unterschied der Philosophie und der empirischen Wissenschaften. Im Laufe der geistigen Entwickelung gewinnt dieser Unterschied noch eine andere Bedeutung. Der philosophische Geist erstarkt und dringt in die empirischen Wissenschaften ein. Damit emancipiren sich diese von der Kette der rohen Handgriffe des unmittelbarsten Bedürfnisses und stellen sich ideale Probleme. Der forschende Geist sucht das Gesetz einer ganzen Sphäre des Daseins, indem er es einer bestimmten Methode der Betrachtung unterwirft. Eine solche Wissenschaft ist ihrem Charakter nach ganz philosophisch. Sie ist ganz auf das Wesen und gar nicht mehr auf den Nutzen, welcher an der Erscheinung haftet, gerichtet. Dennoch treten diese Art Wissenschaften in Gegensatz zur Philosophie. Die Philosophie ist die Mutter des wissenschaftlichen Geistes, und sie enthält im Anfang der wissenschaftlichen Entwickelung die Ausübung aller besondern Wissenschaften in sich. Woher der spätere Gegensatz der empirischen Wissenschaften gegen die Philosophie? Es ist nicht blos die Theilung der Arbeit. Es ist etwas Tieferes. Die verschiedenen Wissenschaften bedürfen zu ihrem Fortschritt ein einseitiges Princip der Beobachtung. Der beobachtende Geist kann nicht die Totalität der Principien zugleich vor Augen haben, ohne sein Werk zu hemmen. Dies aber soll die Philosophie. Es ist ganz gut, wenn innerhalb einer Periode in der Naturwissenschaft nur Mechanismus anerkannt wird. Aber dasselbe kann nicht die Philosophie. Die einseitigen Principien machen sich auch in der Philosophie geltend. Aber nur die Philosophie, welche ein universelles Princip hat, befruchtet die Geister. Es ist der Mangel der Philosophie, wo ein einseitiges Princip zu universeller Bedeutung erhoben wird. Solche Philosophien

haben nie grossen Einfluss erlangt. Die Anwendung eines einseitigen Princips in der Beobachtung muss ihre Grenze finden, zeitlich und räumlich, d. h. es tritt ein periodischer Wechsel der Anwendung ein, und es darf sich nie anmassen, die Sache zu erschöpfen. Die Philosophie ist es, welche die Totalität der Wissenschaften vor Augen hat, dem einseitigen Princip seine Schranke anweist und ihm die Ergänzung liefert. Zugleich gibt sie dem einzelnen Princip die logische Bewusstheit, Consequenz und Schärfe. Denn die Philosophie ist beständig damit beschäftigt, jeden Gedanken auf das Weltganze, auf das geistige Universum hinzuwenden und ihm dadurch seine Schranke, aber auch seine ideelle Reinheit und Schärfe zu geben, indem sie denselben von der stofflichen Zufälligkeit zur Durchsichtigkeit läutert. Es versteht sich, dass die Philosophie nicht als ein friedlich regelmässiger Gerichtshof installirt ist, sondern dass der gegenseitige Einfluss der Philosophie und der empirischen Wissenschaften oft die Gestalt eines literarischen Kampfes, zuweilen die eines ruhigen Austausches hat. Neben den empirischen Wissenschaften im zuletzt angegebenen Sinne und der Philosophie verschwindet aber als eine dritte Art der Wissenschaft nie die der Technik zugekehrte Seite der Wissenschaft, als Vielheit technischer Wissenschaften. Diese Art war die ursprünglichste, wie wir früher bemerkt. Jede Technik erfordert selbst eine Wissenschaft, den theoretischen Complex der Regeln des technischen Handelns. Ausserdem erfordert sie aber die theoretische Kenntniss der Natur des Stoffes, in und mit dem sie arbeitet. Sie begnügt sich aber, das für den praktischen Zweck Wesentliche hervorzuheben. Im Gegensatz zu den beiden andern Arten der Wissenschaft als reinen Wissenschaften heisst diese Art auch angewandte Wissenschaft. Die technische Wissenschaft führt den reinen Wissenschaften mancherlei Anregung zu. Im Ganzen verhält sie sich aber weit mehr empfangend. Die reine Wissenschaft ist stets der angewandten weit voraus, nie umgekehrt. Dagegen wird durch die Technik die reine Wissenschaft erst Gemeingut. Daher ist das Wechselverhältniss immerhin für beide erspriesslich. Dieses Wechselverhältniss erhält auf dem Gebiet der ethischen Wissenschaft eine ganz andere Bedeutung, als auf dem der Naturwissenschaft. Alle Wissenschaft ist nach unserer Ausführung eine ethische Function.

Die Bezeichnung ethische Wissenschaft hat aber eine engere Bedeutung. Es sind darunter diejenigen Wissenschaften zu verstehen, welche den Geist als ethischen zum Gegenstand haben, und insbesondere solche Gebiete, bei denen die Willensthätigkeit überwiegend hervortritt, wie die Rechts- und Staatsverhältnisse, die Erziehung u. s. w. Man kann diese Wissenschaften angewandte Wissenschaften nennen, aber auch wieder nicht. Denn was sie anwenden, ist der sittliche Begriff des Menschen. Diesen nehmen sie aber nicht von irgend woher fertig auf, sondern sie bilden und finden ihn. Sie bilden und finden ihn aber nur auf einem begrenzten Gebiet. Daher ist es wieder die Aufgabe der Philosophie, den sittlichen Begriff des Menschen in seiner Universalität theoretisch zu gestalten. Aber die Arbeit der besondern ethischen Wissenschaften geht der Philosophie voran. Unter der Anregung der Philosophie bilden sie sich dann weiter, um der Philosophie neuen Stoff zu tieferer und universellerer Gestaltung zuzuführen. Im Anfang umfasst die Philosophie auch alle ethischen Wissenschaften. So ist es noch bei Plato und Aristoteles und wesentlich im ganzen Alterthum. Erst in der christlichen Cultur bildet sich die nothwendige Einseitigkeit und relative Selbstständigkeit der einzelnen ethischen Wissenschaften aus. Da ohne irgend eine Art der Wissenschaft keinerlei menschliche Wirksamkeit denkbar ist, so bildet die Wissenschaft einen sehr hervorstechenden Theil menschlicher Ausbildung und Erziehung. Die, welche irgend eine Art der Wissenschaft als Tradition dem heranwachsenden Geschlecht überliefern, die Lehrer, eignen sich vermöge ihrer dauernden Beschäftigung mit der Wissenschaft, zu deren Pflege und Anbau, abgesehen von dem Beruf der pädagogischen Ueberlieferung.

Die wissenschaftliche Function ist wesentlich eine gemeinschaftliche. Aller wissenschaftliche Fortschritt ist durch den Zusammenhang und Austausch der individuellen Errungenschaften bedingt. Der Unterschied der productiven und receptiven Begabung begründet das Verhältniss von Meister und Schüler.

Die Gemeinschaft des absoluten Geistes: die Religion.

Die Religion ist die letzte und höchste der sittlichen Functionen. Sie ist aber ebenso die erste. Es ist mit der

Religion nicht, wie mit den andern sittlichen Functionen, welche ihre Vorgängerinnen voraussetzen. Die Religion geht allen voraus. An ihrer Hand entwickelt sich alle sittliche Bildungskraft des Menschen. Ehe von Persönlichkeit die Rede sein kann, im heerdenartigen Zusammenleben der Menschen, finden sich Spuren der Religion. Mit und durch Religion bildet sich der Mensch zur Persönlichkeit, gründet er die Familie als geschlossene sittliche Einheit, legt er die Anfänge der Arbeit, der materiellen Civilisation. Aus der Religion entwickelt sich die Kunst, entwickelt sich die Wissenschaft. Nun erkennen wir aber den Grund, warum die Religion ebenso die erste wie die letzte der sittlichen Functionen ist. Alle anderen gehen aus ihr hervor. Aber dieses Hervorgehen ist nicht ein einmaliges, zeitliches, sondern ein ewig sich erneuendes. So lange die Sittlichkeit sich nicht erschöpft, so lange muss ihre Quelle, die Religion, sich verjüngen. Daher kehren alle sittlichen Functionen ebenso in die Religion zurück, wie sie aus ihr hervorgehen. Wir haben die Religion definirt als das Durchdrungenwerden und Sichdurchdringen des Gemüths, als der centralen Einheit der geistigen Kräfte, von dem absoluten Zweck. Wir haben ebenso ausgeführt, dass der absolute Zweck weder real noch ideal jemals gegenwärtig, d. h. erschöpft ist. Vielmehr ist der endliche Geist durch die Beziehung zu dem absoluten Geist, als dem Grund seines Wesens, unendlich schöpferisch. Der Geist erlangt aber nur dadurch die Kraft, in die schöpferische Tiefe hinabzutauchen und neue Momente des absoluten Zweckes zur Gegenwart zu bringen, dass er, alles Endliche von sich abthuend, dem absoluten Grund sich hingibt, der für ihn allerdings keine erfüllte Idee sein kann, sondern nur die Vorstellung des Unendlichen und Affirmativen, eben des absoluten Geistes. Dies ist die Genesis des Gottesbegriffs im menschlichen Geist, die ewige Genesis, welche die Phänomenologie des Gottesbegriffs oder dessen empirisch-zeitliche Entwickelung als Grundmotiv beherrscht. Jene Hingebung ist Glaube an die absolute Realität, also Unglaube an alle endliche Realität, die nicht in die absolute aufgenommen ist, damit aber Sichempfinden und Handeln als Glied der absoluten Realität, d. h. des absoluten Geistes.

Das Verhältniss der Religion ist oft verkannt worden,

namentlich zu den idealen Sphären, zu Kunst und Wissenschaft. Die Religion, wie schon bemerkt, geht der Kunst und Wissenschaft voraus. Kunst und Wissenschaft aber, so wie auch die materielle Cultur, bringen neue Bestimmungen zu dem Inhalt, welcher in der religiösen Vorstellung ist. Diese Bestimmungen erscheinen als die Selbstthat des menschlichen Geistes, weil sie zum Träger das handelnde Bewusstsein haben. Nun dünkt sich der endliche Geist selbstständig. Nun treten die Erscheinungen des Atheismus auf, des Materialismus, der sich absolut dünkenden Subjectivität. Die Wissenschaft stellt wohl noch ideale Mächte hin, aber diese sind nur durch die complicirte Operation des Denkens erkennbar und erweisbar. Daher haben diese idealen Begriffe keine anregende, treibende Macht über das Volksleben. Sie gestalten Nichts mehr und werden das Eigenthum einzelner Denker, welche ihr individuelles Dasein ihnen gemäss zu machen suchen. In diesem Gange ist der Verlauf der griechischen Entwickelung bezeichnet. Aus der griechischen Religion entwickelt sich die Kunst. Der Gehalt der hellenischen Religion ist der freien ästhetischen Gestaltung ungemein günstig, an sich schon ein künstlerischer und unter dem Einfluss des künstlerischen Triebes entstanden. Jemehr aber die bewusste Kunst sich dieses Inhaltes bemächtigt, beginnt sie mit demselben zu spielen. Die Kunst genügt dem höchsten Interesse des Geistes nicht mehr. Das ästhetische oder sinnliche Ideal, zum Spiel der Phantasie geworden, vermag den sittlichen Geist nicht mehr zu leiten. So erhebt sich das hellenische Volk zur Welt des Gedankens, nachdem die Sophistik vorhergegangen, welche die religiöse Form vollends zersetzte. Aber der philosophische Gedanke ist nur das Eigenthum weniger Geister. Die tiefen Philosophien des Plato und Aristoteles beherrschen die griechische Welt nicht. Reflexionsphilosophien, in welchen der Gedanke durch die sinnliche Vorstellung roh zersetzt ist, werden der Anker des griechischen Geistes, die ihn aber nicht retten können. Was aber ist der tiefere Grund dieser Erscheinung? Weder die griechische Kunst, noch die griechische Philosophie gehen im Princip über die griechische Religion hinaus. Das Princip dieser Religion aber ist ein endliches. Die grossen Gedankensysteme vermögen den Verfall des Volksgeistes nicht aufzuhalten, weil sie ihm keine Nahrung geben,

keinen neuen Gehalt, der sich in Vorstellungen umsetzen könnte. Es ist nur der religiöse Gehalt in einer geistigeren Form. Deshalb folgten auf diese Systeme populäre Philosophien, in denen ein ohnmächtiges und einseitiges Princip dem zerfallenden sittlichen Leben Halt zu geben sucht. Die Kraft hat sich in den grossen Denkern erschöpft, das sittliche Leben organisch in der Fülle seiner Momente zusammenzuhalten. Und diese Kraft war nicht einmal ausreichend, daher wirkungslos. Daher folgen auf Plato und Aristoteles die Systeme des Verfalls, in denen sich die steigende Entgeistigung und Entleerung des Kosmos, wie des subjectiven Geistes, der die Anschauung des Kosmos ist, darstellt. Ganz anders ist es in der christlichen Religion. Auch hier bildet sich das religiöse Princip zuerst zu einem Kreis von Vorstellungen aus. Diesem Kreis und der religiösen Thätigkeit ordnen sich Kunst und Wissenschaft unter, und die Religion bildet sich einen sinnlichen Leib, ein irdisch handelndes Organ in der grossartigsten Form. Dies ist die Periode des Katholicismus, der noch wirklicher Katholicismus, d. h. ohne Gegensatz ist. Dann bemächtigt sich die Kunst von ihrem Princip aus der religiösen Vorstellungen und verweltlicht sie nach und nach. Auch die Wissenschaft tritt aus ihrer dienenden Stellung. Aber das ist das Eigenthümliche des Christenthums, dass immer nur die endliche Seite des religiösen Gehaltes künstlerisch und wissenschaftlich aufgelöst wird, nie das Princip des Christenthums selbst, weil es in sich unendlich ist. Daher folgt auf den Aufschwung der Kunst und Wissenschaft am Ausgang des Mittelalters die Reformation, eine Vertiefung und Reinigung des christlichen Princips, und zwar in Form der Religion, für den menschlichen Geist. Auf dem Boden der Reformation entwickelt sich eine neue Kunst und Wissenschaft, aber auch eine neue Reinigung des religiösen Princips. Ja, die grössten Erscheinungen der protestantischen Wissenschaft, die Philosophien Kant's und Hegel's, haben einen religiösen, einen christlichen Charakter, so fremd dies der allerjüngsten Gegenwart klingen mag, die sich thörichter Weise gewöhnt hat, jenen Philosophien einen antichristlichen Charakter zuzuschreiben.

Man vergisst, wenn man Wissenschaft und Religion im Gegensatz denkt, dass das Ziel der Wissenschaft als Totalität

betrachtet, dasselbe ist, wie das der Religion, dass die Wissenschaft zu erkennen sucht, was die Religion als Glaube besitzt. Man vergisst, dass der Glaube die Voraussetzung alles intellectuellen Handelns ist. Man sucht nur das zu erkennen, was man glaubt. Selbst dem vereinzelten empirischen Experiment liegt ein Glaube zu Grunde. Der Philosophie aber, als der universellen Wissenschaft, liegt insonderheit der religiöse Glaube, der Glaube κατ' ἐξοχήν, zu Grunde. Der Glaube, welcher dem natürlichen Experiment zu Grunde liegt, kann ungestraft aufgegeben werden, der Glaube, welcher dem Handeln des philosophischen Erkennens zu Grunde liegt, nie, ohne dass der Geist sich degradirt, sich vernichtet. Denn der Inhalt dieses Glaubens ist kein anderer, als die Absolutheit des Geistes. Absolutheit ist aber ein kritischer, inhaltsvoller Begriff. Daher kann nicht der empirische, unmittelbare Geist als absolut gesetzt werden. Der Glaube an die Absolutheit des Geistes ist der Glaube an den absoluten Geist, dessen Organ der endliche Geist durch die Freiheit ist. Dies ist der Inhalt des Christenthums. Aber die Philosophie muss diesen Inhalt in dem furchtbaren Kampf und der ungeheuren Verwirrung des erscheinenden Geistes als Realität nachweisen. Hat sie nun nicht den christlichen Glauben zum Ausgangspunkt? Und was kann sie anders je zum Ausgangspunkt haben?

Hegel selbst hat in seiner Gliederung der Sphären des Geistes die Philosophie stets auf die Religion folgen lassen. Nach ihm ist die Religion die Form der Wahrheit, d. h. die Anschauung des absoluten Geistes für alle Menschen. Die Philosophie aber ist die denkende, die wissenschaftliche Erkenntniss des Absoluten. Dem Gehalt nach sind Philosophie und Religion sich gleich. Der Form nach steht die Philosophie höher. Was Hegel zu dieser Stellung bewogen, ist der grossartige Reichthum seiner eigenen Philosophie, die in der That der weltdurchdringende Gedanke ist. Was die Vorstellung nur umspannt, das ist in der Philosophie wirklich vom Gedanken erobert, mit der Idee gesättigt. Allein das Verhältniss zwischen Religion und Philosophie ist doch ein anderes. Die sich organisirende Idee ist nie erschöpft, der Gedanke nie vollständig, die Wirklichkeit nie ganz durchdrungen. Erscheint auch die Wirklichkeit theoretisch vollständig dem Gedanken unterworfen und von sittlichen Mächten festgehalten, das Leben des Geistes

selbst, die negative Macht des Natürlichen im Geist schleudert neue Kräfte empor, zerreisst die Harmonie, erwirbt neue Thatsachen, welche der Gedanke erst wieder erobern und unterwerfen muss. Die Philosophie wird auch dieses Chaos wieder besiegen, so wahr der sittliche Geist desselben immer wieder Herr wird. Aber es kommen Zeiten, wo der Philosoph nur noch Philosoph ist aus Religion. Denn Religion, Glaube ist der Geist, der der Erscheinung gegenübersteht. Der grosse Denker, der die ganze vorhandene Erscheinungswelt der Macht seines Gedankens unterwirft, kann diese Arbeit nicht ohne Religion ausführen, wie denn Hegel eine tief religiöse Natur war. Aber er wird und muss den Alles erschöpfenden Gedanken für das Höchste, für den bewiesenen Inhalt der Religion halten. Die Generation aber, der eine solche Gedankenarbeit überliefert wird, welche sich dieselbe nur oberflächlich aneignet, macht daraus ein Spiel des subjectiven Geistes. Indessen ist gesorgt, dass die Bäume nicht in den Himmel wachsen. Die Erscheinungswelt regt sich, die nächsten äusserlichen Stützen der Philosophie fallen, und die oberflächlichen Geister verfallen dem geistlosen Götzendienst. Jetzt ist nur noch Philosoph, wer religiös ist. Es gilt, eine ungeheure Errungenschaft, die gewaltigste Waffe des Idealismus zu erhalten und führen zu lernen. Nur wer den Blick besitzt, der auf den Kern der Erscheinungen dringt, und dieser Blick kommt aus dem Glauben, nur wer ihn besitzt, erkennt, dass die grossartige Form, über welche der Strom der Erscheinungen scheinbar hinwegfluthet, es doch ist, welche den regellosen Strom beherrscht und ordnet.

Hegel selbst hat nun wohl schwerlich übersehen, dass der Wissenschaft, insofern sie mit dem Stoff nie zu Ende ist, die Endlichkeit inne wohnt. Aber er glaubt die Hauptformen des geistigen Lebens so begriffen zu haben, dass das Princip seiner Philosophie auf einen unerschütterlichen Beweis gestützt sei. Jedes grosse Denken wird diesen Beweis anerkennen. Allein unerschütterlich und allgemein wäre dieser Beweis nur, wenn die sinnlich handgreifliche Erscheinung und das Denken unmittelbar übereinstimmten. Das Denken widerspricht den Sinnen immer. Aber der schöpferische Philosoph ist auch immer religiös, er besitzt den Geist, ehe er ihn erkennend ausbreitet. Nun gibt es Zeiten, wo der Idealismus des Gedankens

leichten Eingang findet, weil die sinnliche Welt gefesselt liegt. Wo sie sich gewaltig und chaotisch regt, da ist der Beweis der Philosophie beweisend nur für den Gläubigen. Nicht als ob der Gläubige nicht erkännte. Aber das Denken hat nie Gewalt über das Gemüth, wo die Empfindung ihm entgegengesetzt ist. Nur wer an den Geist glaubt, ergibt sich seiner Macht in den Zeiten, wo sie äusserlich, d. h. scheinbar gebrochen ist. In solchen Zeiten aber empfindet nicht nur der Philosoph, dass er religiös ist und sein muss, sondern Alle, die im Dienst der Idee theoretisch oder praktisch arbeiten.

Ein Bedenken ist gegen die vorstehende Ausführung. Religion, wie sie hier gemeint ist, bedeutet allerdings ein ewiges Moment im Geist. Aber ist es die historische Religion, oder nur die jeder sittlichen That vorhergehende Seelenstimmung, vielleicht ein blos subjectiver Idealismus? Dies letztere kann nicht sein, weil das höchste Princip alles sittlichen Idealismus im Christenthum enthalten ist, und weil alles sittliche Thun durch den geistigen Boden der Gemeinsamkeit bedingt ist. Der individuelle Idealismus entsteht nur, wo die Religion eine allgemeine Macht in den Gemüthern ist. Allerdings aber findet ein Unterschied der individuellen Energie statt, und der individuelle Idealismus ist sich seines Zusammenhanges mit dem allgemeinen Boden zu seinem Schaden nicht immer bewusst. Die so verbreitete Annahme, dass mit der steigenden Cultur, mit Kunst und Wissenschaft die Intensität der Religion abnehme, findet darin ihre theilweise Rechtfertigung: die Religion, wie wir gesehen haben, ist die erste Weise, wie sich der Geist die sittliche Idee gegenständlich macht. Dieses Ergreifen und objective Hinstellen der sittlichen Idee ist ein instinctives Handeln des Geistes mit dem Organ der Phantasie unter dem Einfluss des Gemüths. Die bewussteren Thätigkeiten der Kunst und Wissenschaft heben die Macht des Instinctes auf. Beide sind ferner auf das sinnlich Fassliche, auf das dem Geist Gegenwärtige oder wenigstens klar Erreichbare gerichtet. Hört die Kunst aber auf, den übersinnlichen Geist im Menschen darzustellen, so verfällt sie, und ebenso die Wissenschaft, wenn sie ein endliches Princip zum herrschenden macht. Das Princip der christlichen Religion ist in sich selbst ein ewig schöpferisches. Darum wird durch Kunst und Wissenschaft nicht die

Religion selbst aufgelöst, sondern nur die Vorstellungswelt, welche eine Periode sich als Mittel geschaffen hat, um sich mit dem christlichen Princip zu erfüllen. Das Princip selbst aber geht über jedes Mittel hinaus. Auch keine Wissenschaft kann es erschöpfen. Darum ist die Wissenschaft selbst nur ein Mittel, indirect die religiöse Vorstellung neu zu bilden und zu reformiren. Der Katholicismus hatte seine Vorstellungswelt, die Reformation die ihrige. Auch der Rationalismus hat einen Kreis religiöser Vorstellungen ausgebildet, und aus der deutschen Philosophie wird ein neuer hervorgehen. Diese Epochen des Geistes sind nicht von gleichem Werth. Aber das Christenthum beherrscht sie alle. Dieser religiöse Entwickelungsprocess ist möglich, weil das christliche Princip in den Evangelien mit unvergleichlicher Gewalt und Einfachheit in wenigen unvergänglichen Zügen ausgesprochen ist.

Es hat vielleicht etwas Auffallendes, dass wir die Systeme Kant's und Hegel's als Resultate der christlichen Geistesarbeit bezeichnen. Im Allgemeinen ist der Fall nicht undenkbar, dass eine Thätigkeit auf dem wissenschaftlichen oder praktischen Gebiet ihres Zusammenhanges mit dem Christenthum sich nicht bewusst ist, obwohl derselbe objectiv vorhanden. Vollkommener ist freilich jede Thätigkeit in dem Grade, als sie sich selbst versteht. Allein jenes Verkennen des geistigen Zusammenhangs erklärt sich daher, dass die Urheber einer eigenthümlichen Thätigkeit eine veraltete oder unverständlich gewordene Form der christlichen Vorstellung vor Augen haben. Dies trifft z. B. bei Kant zu, bei Hegel nicht, weil es für ihn nichts Unverständliches gab. Wer aber wollte das Christliche in Kant leugnen, trotz dem schroffen Gegensatz gegen die Vorstellung der Dogmatik? Woher stammt jener Idealismus der Pflicht, jene Unbedingtheit des Imperativs, als aus dem Christenthum? Woher die Behandlung des Menschen als unendlichen Zweck? Und ruht bei Kant die Ueberzeugung von der sittlichen Idee etwa auf dem, was man heute einen wissenschaftlichen Beweis nennt? Ist sie nicht Glaube, unmittelbare innere Selbstgewissheit? Was würde ein Mann heutiger Natuwissenschaft dem kantischen Beweis: „Du kannst, denn du sollst", entgegenhalten? „Ich finde Nichts vom Sollen in mir." In der That, die Gewissheit des Sollens stammt aus dem religiösen Boden, aus der

göttlichen Heimath des Geistes. Aber Kant steht nicht einmal auf der Höhe des Christenthums. Das Christenthum geht viel deutlicher über den blos negativen Inhalt der Pflicht hinaus. Es setzt eine gegenständliche unendliche Geistigkeit. Und es setzt die volle Affirmation des inneren Selbst auch nach der empfindenden Seite, als Glaube, Liebe und Seligkeit.

Diese gegenständliche Geistigkeit suchte Hegel als den Kern der erscheinenden Welt zu ergreifen. In sofern ist seine Philosophie tief christlich. Die Philosophie enthält diesen tiefen Gegensatz, einmal sich von der Erscheinung abzuwenden, ihre Nichtigkeit zu erkennen, dann aber ebenso das Wesen, das sich durch die Erscheinungen realisirt. Es ist des Geistes Sache, sich mit dem Wesentlichen, Göttlichen zu erfüllen. Keine Philosophie hat so grossartig und entschieden den Optimismus durchgeführt, d. h. die wirkliche Gegenwart des göttlichen Willens im Weltprocess nachgewiesen. Damit ist sie freilich dem läppischen Vorwurf des Pantheismus verfallen, den indess Hegel selbst bereits am Schluss seiner Encyclopädie mit erschöpfender Deutlichkeit wiederlegt hat.

Historisch durchschreitet die Religion drei grosse Entwickelungsstufen. Sie ist Naturreligion, Religion des endlichen Geistes, Religion des absoluten Geistes. Die geistige Continuität dieser Entwickelung ist nicht zugleich die Eines Volkes, gemäss der geschichtlichen Nothwendigkeit, welche die Menschheit in Völker spaltet, von denen einzelne in ihrer Individualität verschwinden. Die Naturreligion enthält in sich wieder drei Entwickelungsstufen. Diese sind dadurch charakterisirt, dass die Natur als Einzelnes, als Besonderes und als Allgemeines vergöttlicht wird. Das Einzelne ist hier das sinnlich Einzelne, der endliche Gegenstand, wie er das rohe Gemüth frappirt, schreckt oder momentan erfreut. Hier ist auch keine Gottesverehrung. Der Gegenstand ist ein Mittel, eine Macht, auf die Umgebung zu wirken, deren Thätigkeit ihm bald abgeschmeichelt, bald abgetrotzt wird. Dies ist der Fetischismus. Er gehört keinem einzelnen Volk an, sondern der niedersten Entwickelungsstufe der Menschheit überhaupt. Er findet sich bei den verschiedensten Völkern nach der Verschiedenheit der sinnlichen Gegenstände in sehr mannichfaltigen Formen. Auch gibt es nach der Beschaffenheit der Fetische einen gewissen

Werthunterschied unter den Fetischreligionen, eine Erhebung zum Geistigeren hin. Die zweite Stufe der religiösen Entwickelung ist die Vergöttlichung besonderer Naturmächte, d. h. solcher Naturerscheinungen, in welchen sich ein Gesetz, eine Regelmässigkeit ausdrückt. Am geeignetsten, die Träger solcher Gesetze zu sein, erscheinen die Himmelskörper. Aber die Erscheinung wird auch ohne solchen sinnlich-individuellen Träger in der Phantasie personificirt, z. B. die Nacht, der Winter u. s. w. Der grosse Fortschritt gegen den Fetischismus ist, dass das Göttliche hier das Allgemeine einer Reihe von Erscheinungen ist, nicht mehr die sinnliche Einzelheit selbst. Damit beginnt es innerlich und persönlich zu werden. Wir finden die Spuren dieser Religionsstufe fast bei allen uns bekannten Völkern höherer Anlage. Während der Fetischismus das Eigenthum unfähiger Raçen bleibt, erheben sich Völker von geistiger Begabung sehr schnell zur zweiten Religionsstufe, so dass der Fetischismus ein ganz vorübergehendes Moment ist. Aber auch von der zweiten Stufe der Naturreligion schreiten sie bald weiter. Der Uebergang ist hier ein doppelter, entweder zur höchsten Stufe der Naturreligion, zur Religion der Substanz, als der universellen Macht, welche das Naturleben, dessen Accidenz der Mensch ist, beherrscht, oder zur Religion des endlichen Geistes. Die Religionen der orientalischen Culturvölker enthalten, mehr oder minder vollkommen ausgedrückt, den Gedanken der Substanz. Chinesen, Inder, Perser, die heidnischen Semiten Vorderasiens und die Aegypter sind von der zweiten Stufe der Naturreligion mehr oder minder entschieden zu dem Gedanken der Substanz fortgegangen und haben denselben in ihrem Religionssystem ausgeprägt. Es versteht sich, dass die zweite Stufe der Naturreligion in sehr verschiedenen individuellen Formen auftritt, und so ist auch die Anschauung der Substanz verschieden, nach der individuellen Erscheinung der Kräfte, die sie zur Totalität zusammenfasst. Die Juden, Griechen und Römer haben aus der zweiten Stufe der Naturreligion die Religion des endlichen Geistes herausgebildet, jedes nach eigenthümlichen Voraussetzungen auf eigenthümliche Weise. Auch die Religion des heidnischen Germanenthums steht auf der zweiten Stufe der Naturreligion. Diese Religion ist auf ihrem Boden abgestorben und durch eine höhere auf fremdem

Boden erwachsene bei den Germanen ersetzt worden. Das Wesen der geistigen Religion besteht darin, dass die innere Selbstthätigkeit des Menschen über den Gegenstand übergreift. Der Mensch fühlt sich daher nicht mehr von Aussen bestimmt. Er leiht seine Seele weder der einzelnen Naturerscheinung, noch der besonderen Naturkraft, noch dem allgemeinen Wesen der Natur. Da aber die Thätigkeit, welche aus dem Innern des Menschen entspringt, nicht auf der Selbstvermittelung des Innern beruht, vielmehr ein Unmittelbares, ein Fremdes im Selbst ist, so wird sie an eine Götterwelt entäussert, die aber ausserhalb der sichtbaren Natur, geistiger Art ist. Die endliche Religion hat aber noch nicht den unendlichen und schöpferischen Geist zum Gegenstand, sondern den natürlich beschränkten, wenn er auch seiner höhern Stellung und seiner eigenthümlichen Form der Natur gegenüber sich bewusst ist. Die Erhebung des Geistes über die Natur ist in der jüdischen Religion am radicalsten vollzogen. Nichts ist dem Geist dieser Religion mehr zuwider, als die Vergötterung des Creatürlichen. Und doch steht die Natur dem Geist lange nicht so unterschieden gegenüber, wie in der modernen Bildung. Die Natur ist selbstlos dem unsichtbaren Gott gegenüber, aber doch von ihm beseelt, sein Kleid, seine Erscheinung. Die jüdische Religion schwankt beständig nach einer pantheistisch - polytheistischen Vergötterung der Natur hin. Aber sie bekämpft diese Consequenz immer auf das Heftigste, die ihrer eigenthümlichen Tendenz so zuwider ist. Trotz seiner Allmacht und erhabenen Heiligkeit ist der Gott der jüdischen Religion endlicher Geist. Denn er hat kein Ziel, als die formelle Unterwerfung der Menschen unter seine Macht und die irdische Glückseligkeit seiner Getreuen, als den Lohn ihrer Unterwerfung. In der Unterwerfung liegt allerdings dem wüsten Naturgeist der benachbarten heidnischen Völker gegenüber auch die Reinheit und verständige Selbstbeschränkung des Menschen. Aber dieser Inhalt ist zu negativ, zu dürftig und überdies im jüdischen Bewusstsein selbst zu wenig als Hauptzweck, als vornehmstes Gottesopfer hervorgehoben, um das obige Urtheil zu verändern.

Eine ganz andere Art der endlichen Geistesreligion ist die griechische. Mit der Vergötterung des Creatürlichen ist hier nicht, wie im Judenthum, gebrochen. Halb und halb unbewusst

schiebt sich der äusseren Natur der geistige Inhalt unter, als die zu einem hohen harmonischen Reichthum entwickelte Fülle der individuellen Kraft. Dieser Inhalt legt sich daher in eine Reihe von Göttergestalten aus einander. Aber es fehlt ihm das organisch zur Einheit verbindende Gesetz. Das Gesetz der Götterwelt ist das unbegreifliche Schicksal.

Die römische Religion hat nicht den seine Kraft harmonisch gestaltenden Geist zum Zweck, sondern den Geist, der sich die Dinge formell und praktisch unterwirft. Die römische Religion kann den Geist nicht befriedigen, weil die formelle Herrschaft den Geist nicht erfüllt und nach ihrer äusseren Vollendung zum frevelhaften Misbrauch seiner Kraft verführt. Die griechische kann ihn nicht leiten, weil die individuelle Harmonie die einseitige Entwickelung der Kraft nicht gestattet, welche der Geist verlangt. Um aber in der einseitigen Entwickelung die universelle Harmonie nicht zu verlieren, muss der Geist auf dem Grunde der Freiheit tief Anker geworfen haben. Die jüdische Religion ist an sich selbst der unerträgliche Widerspruch zwischen der erhabenen Macht und dem kleinlichen Zweck, zwischen der grossartigen Phantasie und der praktischen Thatlosigkeit. Aus diesem Widerspruch gibt es nur einen Ausweg: den endlichen Zweck fortzuwerfen, die kleinliche Gegenwart wie die Träume der Zukunft, und dem Geist nur Einen Inhalt zu geben, die unendliche Affirmation des jenseitig Göttlichen, der überirdischen Heiligkeit im Herzen des Menschen eine Stätte zu bereiten. Diese ungeheure That hat der Stifter des Christenthums vollbracht, als erlebten Besitz in der flammenden Sprache der Wahrheit der Welt verkündet und die gleiche Erhebung von allen Seelen der Menschen gefordert und ihnen die ebenbildliche Gottesbereitschaft zuerkannt. Dieses auf dem Boden der jüdischen Religion erwachsene heilige Eigenthum wird nun die geistige Macht der Welt. Denn der römische Geist, der die eroberte sinnlos verwüstet, erschöpft sich in sehnsüchtiger Verzweiflung nach einem Inhalt, welcher der Persönlichkeit angemessen sei, die alles Endlichen mächtig geworden. Aber das neue Evangelium ist zugleich die Erlösung der Unterdrückten. Denn es lehrt sie des Irdischen nicht achten, einen unendlichen Besitz innerlich ergreifen und dadurch vom äusseren Elend frei werden.

Die erste Epoche der Aneignung des Christenthums beschäftigt sich damit, das überirdisch Göttliche, welches jetzt die Affirmation des Menschen in sich aufgenommen, für die gläubige Phantasie hinzustellen und zugleich die Beziehung zum Irdischen, welche jetzt dessen Erhebung, dessen Uebergang in's Göttliche ist, für die Anschauung zu fixiren. Dies ist die vorkatholische orientalische Epoche des Christenthums. Der Katholicismus erwächst an einer andern Aufgabe. Wie erwirbt der Mensch das Reich Gottes, für das er bestimmt ist? Denn über die Bestimmung des Menschen war man jetzt sicher. Nicht dem Willen und der Kraft des Einzelnen konnte es überlassen werden, seine göttliche Bestimmung zu erreichen. Solche Geistesarbeit ist nicht die Sache barbarischer Gemüther. Die Heiligung muss der Subjectivität entnommen, und darum muss die Subjectivität für natürlich böse und dem ewigen Verderben verfallen erklärt werden. Aber es gibt eine Vertretung Gottes auf Erden, ein Werkzeug unmittelbar vom Himmel herab mit göttlicher Kraft ausgerüstet, eine Kraft, die nicht versieget, weil sie immer erneut wird. Die Kirche, das irdische Reich Gottes, Vorbild und Abbild der himmlischen Zukunft, die Seelen dort den verworrenen irdischen Gewalten entreissend, mit diesen Gewalten unaufhörlich kämpfend, die Gewonnenen für den Himmel vorbereitend, das ist der Katholicismus. Nur dass dieses göttlich-irdische Organ selbst der irdischen Entartung verfällt. So wird es zum Spott und Fluch der geängsteten Seelen der Menschheit. Das betrogene Gemüth wirft sich, mit Verwerfung aller irdischen Vermittelung, der göttlichen Gnade in die Arme. Soweit geht diese Verwerfung, dass alle, auch die geringste subjective Kraft und Mitwirkung verläugnet, ja verabscheut wird. Unmittelbar vom Himmel herab, aber auf geistig innerliche Weise kommt die Gnade in die Seele der Gläubigen, um allein zu wirken, um die Seele allein zu erfüllen. Nur soweit bleibt die subjective Bethätigung stehen, als es unvermeidlich ist, wenn die Gnade nicht ein gegenstandloses Spiel sein soll. Dies ist die Reformation. Nicht lange erträgt der Geist das angstvolle Ringen des Glaubens um die Gnade. Das Leben des Protestantismus erstarrt in Formeln, nachdem es überall die gewaltigsten Umwandlungen und Kämpfe hervorgerufen. In der That ist die Verwandlung des geistigen Zustandes der Völker ungeheuer, als

das Feuer dieser Bewegung erlischt. Jetzt erst ist die Forderung des Christenthums in das allgemeine Bewusstsein gedrungen, Gott im Geist und in der Wahrheit anzubeten. Jetzt zum ersten Male hört die phantastische Vermischung des Geistigen und Sinnlichen auf. Jetzt erst ist die Natur entgöttert. Jetzt erst erträgt das Gemüth den Gedanken der Jenseitigkeit Gottes n voller Wahrheit, der doch in das Innere des Menschen herabsteigt. So wird jetzt erst die Natur ein Object des blossen Verstandes. Der Mechanismus wird eine Kategorie, die in der wissenschaftlichen und sogar in der sittlichen Welt die grösste Rolle spielt. Der Gedanke der Materie, der Passivität wird in die Wissenschaft eingeführt, und diese Materie ist ganz etwas Anderes als das platonische μὴ ὂν. Und jetzt wird das Gesetz der Schwere entdeckt. Die Selbstständigkeit des Endlichen wird anerkannt. Und wenn dies auch nur eine relative Wahrheit ist, so beginnt doch erst, nachdem die trübe Vermischung des Göttlichen und Endlichen aufhört, das wahre Bewusstsein des Geistes. Dies ist die Epoche des Rationalismus. Der Mensch freilich büsst zunächst die geistige Unendlichkeit ein. Er wird ein endliches Ding unter anderen Dingen. Freilich bleibt ihm der Sehnsuchtshauch nach der sogenannten besseren Welt. Aber diese ist nicht besser, hat denselben Inhalt, das endliche Treiben. Diese Epoche geht mit dem deutschen Idealismus des achtzehnten Jahrhunderts in Poesie und Wissenschaft zu Ende. Alle Geister dieser grossen Epoche sind darin verwandt, dass sie dem Geist einen Inhalt suchen, der seiner Freiheit und Unendlichkeit entspreche, wie entgegengesetzt auch individuell ihre Bestrebungen sich ausdrücken mögen. Die Restauration des Christenthums wird in dieser Epoche unternommen. Das Christenthum wird wieder verstanden, wieder entdeckt. Aber dieser Reformationsversuch bleibt sehr unvollkommen, übereilt und willkürlich. Die grossartigste und reifste Frucht jener Epoche, die hegel'sche Philosophie, gibt die Mittel einer wissenschaftlichen, einer freien Aufnahme, eines Begreifens jenes ungeheuern Princips und seiner historischen Evolution, und damit den Gedanken seiner Vertiefung in den Geistern und den Glauben seines ewigen Fortwirkens.

Die Religion ist von uns definirt worden als die Erfüllung des Gemüths mit dem absoluten Zweck, so dass das mit diesem

Zweck erfüllte Gemüth in der äusseren Gestaltung der sittlichen Welt sich frei bewegt und die Mittel dem endlichen Zweck gemäss wählt, nur dass dieser nicht selbstständig werden darf. Allein diese Scheidung des Inneren und Aeusseren ist erst das Product einer reichhaltigen Entwickelung. In den Anfängen des socialen Lebens ist vielmehr die Religion Alles in Allem. Gottesverehrung, Kunst, Wissenschaft, Recht, die Arbeit des täglichen Lebens, Alles fällt in die religiöse Sphäre. Nun soll der Idee nach das ganze Leben ein Gottesdienst sein. Aber die unmittelbare Einheit des Göttlichen und Irdischen bezeichnet eine dürftige Culturstufe und, festgehalten, ist sie nur die Profanation des Göttlichen. Die sittlichen Functionen emancipiren sich daher stufenweise aus der unmittelbaren Einheit mit der religiösen Sphäre. Aber die Religion selbst wird dadurch freier und geistiger.

Die religiöse Thätigkeit enthält folgende Momente in sich. Einmal die Pflege und Ausbildung des Ideenkreises, in welchem das Göttliche vorgestellt wird. Dann die Bewegung des göttlichen Inhaltes in das Gemüth. Dies ist der Cultus. Endlich die Ausprägung des göttlichen Inhaltes im Leben. Hier geht die Religion in die übrigen sittlichen Functionen über. Wir bemerkten schon, dass in den Anfängen des socialen Lebens die Religion jede Handlung begleitet. Dies ist leicht, so lange das Leben keinen reichen Inhalt und gesetzmässigen Zusammenhang hat. Ist aber dies eingetreten, und soll das ganze Leben unmittelbar die religiöse Idee ausprägen, so kommt eine ausserordentliche Künstlichkeit in das Leben, welche zur Erstarrung führt. Gleichwohl sehen wir in der altorientalischen Cultur den Versuch, das ganze Leben nach einem religiösen Gesetz zu prägen. Die Religion verliert sich hier ganz in's Aeusserliche. Eine solche Künstlichkeit, welche ein Triumph der Freiheit über die Natur ist, ist gleichwohl der Tod der Freiheit. Die Religion absorbirt hier ganz die Sphäre, welche sonst die Einheit der sittlichen Functionen ist, den Staat. Dennoch sehen wir das Princip auch im Orient nicht in reiner Consequenz festgehalten. Die orientalischen Culturstaaten sind nicht reine Priesterstaaten, wie die Consequenz ihres Princips erforderte. Unwiderstehlich bricht die Natur der Sache hindurch, wonach die irdische Gewalt auch irdischer Natur ist.

Es ist eine Umkehrung der ursprünglichen Tendenz, wenn der orientalische Despot als Sohn des Himmels eine hohepriesterliche Stellung mit sich vereinigt. Die Eigenthümlichkeit des orientalischen Culturlebens liegt in der Selbstlosigkeit der Einzelnen, in der das Selbst lediglich bestimmenden Hingabe an die allgemeine Macht. Eine solche Allgemeinheit aber, welche ganz ausserhalb der individuellen Freiheit steht, behauptet sich nur durch einen grossen Apparat. Daher erzeugt der orientalische Geist in seinen Bildungen überall das hierarchische System, aber, gemäss dem früher Bemerkten, unter oder höchstens neben dem politischen Herrscherthum stehend. Eine ganz andere Stellung nimmt die Religion im griechischen Leben ein. Das Princip des griechischen Geistes ist nicht die selbstlose Unterwerfung unter das grosse Allgemeine, sondern die Bildung des individuellen Kunstwerks durch die eigene Kraft zur eigenen Befriedigung. Freilich ist es verkehrt, zu behaupten, es liege in der griechischen Religion gar kein negatives, kritisches Verhalten gegen die blosse Unmittelbarkeit und rohe Natürlichkeit des Lebens. Denn die Kritik der Natürlichkeit liegt in aller Idealität. Aber das religiöse Verhalten ist doch der individuellen Anlage gegenüber vielmehr ein affirmatives, als im Orient. Daher tritt hier der Einfluss des Priesterthums zurück. Die Religion adelt nur die individuelle Freiheit und Schöpferkraft und ist so die Sache Aller. Die ganze Volksphantasie ist thätig bei der Ausbildung des religiösen Vorstellungskreises, wie bei der lebendigen Ausprägung des sittlich-religiösen Ideals. Aehnlich ist das Verhältniss bei den Römern. So tiefgreifend der Einfluss der Religion in den Anfängen der römischen Cultur ist, das allgemeine Ziel, die Ausbildung der praktischen Thatkraft und Herrschaft, gestattet keinen besonderen Einfluss der Priester, sondern erfordert vielmehr, wie bei allen politischen Völkern, die Ausbildung einer herrschenden Klasse, einer politischen Aristokratie.

Das Christenthum als eine Religion, die sich Anfangs ganz in überirdischen und geistigen Hoffnungen bewegt, erzeugt Anfangs noch keine Hierarchie. Alle Gläubigen, die der neue Geist ergreift, halten frei zusammen, nur mit den elementarsten und flüssigsten Unterschieden der Organisation. Dies Verhältniss muss sich ändern, sobald das Christenthum die organisirende

13*

Macht einer grossen und hoffnungsvollen Welt geworden ist. Jetzt entsteht nothwendig die Hierarchie, ja sogar die geistliche Monarchie. Die Gefahr scheint nahe zu liegen, dass diese geistlich-hierarchische Monarchie den Staat in sich absorbire und den vollendetsten aller Despotismen gründe. Zwei Momente machen dies unmöglich: die Kraft individueller Freiheit in den germanisch-romanischen Völkern und das im Christenthum entwickelte geistige Bedürfniss der Welt, welches der Kirche nur so viel Macht in den Gemüthern gestattet, als sie sich von der Vermischung mit den irdischen Dingen frei hält. Die Kirche, um doch die oberste Macht auf Erden zu bleiben, muss sich daher begnügen, die Consolidation des Staats zu hindern, indem sie ihren geistigen Einfluss dazu verwendet, die Auflehnung der individuellen Kräfte gegen die zur Centralisation berufenen Mittelpunkte, die nationalen Herrscher, zu begünstigen. Die Kirche deckt so fortwährend mit ihrer Autorität, was heute Anarchie und Revolution heisst. Doch ist die Kirche in diesem Kampfe nicht blos egoistisch. Das aristokratische Herrscherthum neigte zu roher Willkür und war noch lange nicht befähigt, dem Staat einen sittlichen Inhalt zu geben. Dieselbe Epoche, in welcher die religiöse Reformation eintritt, leitet unaufhaltsam die politische Centralisation der europäischen Völker ein. Die Politik hat für den Gebrauch grosser materieller Kräfte neue Mittel gefunden, und das Bedürfniss der Völker nach einer Ordnung gebenden, schützenden Herrschermacht kommt dem centralisirenden Absolutismus entgegen. Die individuelle Kraft sucht jetzt ihre Befriedigung in der geordneten Arbeit. Deshalb sehnt sie sich nach einer Gewalt, welche die Anarchie und den Kampf niederhält. Jetzt schliesst sich in den katholischen Ländern zwischen Kirche und weltlichem Despotismus an Stelle der früheren Rivalität ein enges Band. Die Kirche unterstützt den Despotismus in der Unterdrückung der individuellen Kräfte. Denn diese individuellen Kräfte repräsentiren jetzt, energischer und bewusster wie früher die nationalen Herrscher, der Kirche gegenüber das Streben nach sittlicher Autonomie. Der Staat seinerseits leiht der Hierarchie die äussere Macht zur Beherrschung der Gewissen, um für seine centralisirenden Tendenzen den mächtigsten Bundesgenossen zu haben. Die Consequenz dieses Verhältnisses wäre, dass die

Kirche des Staates erste und begünstigeste Dienerin ist. Aber da die Kirche ihre allgemeine Centralisation, welche über die einzelnen Staaten hinausgreift, behält, so entwickelt sich jetzt der moderne Gegensatz zwischen Ultramontanismus und landesherrlichem Kirchenthum. In den protestantischen Ländern dagegen erhält die Kirche im Allgemeinen das richtige Verhältniss. Sie wird das Organ des Staates, mit der edelsten Aufgabe, die innere sittliche Bildung der Bürger zu pflegen. Allein es entsteht eine neue Schwierigkeit. Der Gehalt des religiösen Lebens, wie alles Lebendige, ist in beständiger Fortentwickelung. Im Katholicismus entscheidet die gegebene Autorität, was Aufnahme finden soll und was nicht, welche Antwort gelten soll auf die Fragen, die der Geist immer neu hervortreibt. Wo ist diese Autorität in der protestantischen Kirche? Soll der Staat diese Autorität sein? Dann müsste er sich eine Hierarchie als politisches Werkzeug schaffen. Dies wäre die orientalische Erstarrung. Soll der Staat die Kirche sich selbst, d. h. der Willkür der Einzelnen überlassen? Das hiesse den kostbarsten Schatz der Geschichte dem Zufall preisgeben und die Völker der Verwilderung aussetzen. Das religiöse Bedürfniss wird sich immer wieder regen. Aber der Staat soll die sittlichen Kräfte ordnen und ihre Wirksamkeit sichern. Das Problem ist nur zu lösen, wenn eine Organisation gefunden wird, vermöge welcher der Staat und sein edelstes Organ, die Kirche, die freie Bewegung des Geistes in sich erträgt, ihre lebenhaltigen Früchte sich aneignet und das Willkürliche ausscheidet. Wie eine solche Organisation zu denken sei, beschäftigt uns erst, wenn wir die concrete Staatskunst und ihre lebendigen Probleme in's Auge fassen.

Der religiöse Ideengehalt wird durch die Religionsstifter und ihre Apostel gefunden und überliefert. Wenn er zu einer principiellen Vollendung gelangt ist, wird es eine Aufgabe des Geistes, ihn zu fixiren, zusammenhängend zu gestalten und dem Gedanken anzueignen. Diese wissenschaftlich-religiöse Aufgabe löst die Theologie. Die unmittelbare lebendige Bewegung des religiösen Inhalts in die Gemüther war der Cultus. Der Cultus hat seine Diener, die Priester. Die Function des Theologen und Priesters ist nicht dieselbe, obwohl sie sich naturgemäss oft in denselben Personen vereinigt. Die Aufnahme des Gött-

lichen in das Gemüth wird im Cultus symbolisch unmittelbar vollzogen. Diese Aufgabe soll sich aber im ganzen Umfang des Lebens ausprägen. Dazu bedarf es des Unterrichts, der angewandten religiösen Bildung. Diese das Gemüth und den Gedanken ergreifende Bildung ist als Predigt in den protestantischen Cultus aufgenommen. Die Pflege der religiösen Idee in theoretischer Gestalt, die Administration des Cultus, die Lehre von der Anwendung der Religion auf das Leben ist die dreifache Aufgabe der unmittelbaren Diener und bestellten Pfleger des religiösen Lebens. Theologie im weitern Sinn umfasst nicht nur die Wissenschaft vom Göttlichen, sondern auch die ganze Technik der Pflege und Bildung des religiösen Lebens. Den besondern Pflegern und Dienern der religiöseu Sphäre gegenüber steht die Gemeinde, die sich den religiösen Gehalt für das einzelne wie für das gemeinsame Leben aneignet. Das ganze subjective religiöse Verhalten kann unter der Bezeichnung Moral zusammengefasst werden. Es ist eine absolute Moral und eine endliche zu unterscheiden. Die absolute Moral ist der Process, durch welchen das Gemüth sich zur Aufnahme des Göttlichen bereitet, der Glaube, die Liebe, die Demuth. Die endliche Moral ist die Ausprägung des göttlichen Inhaltes im Leben. Es ist falsch, was hier absolute und endliche Moral genannt ist, entgegenzusetzen als Religion und Sittlichkeit. Die Religion ist eine Function der Sittlichkeit, obwohl die edelste. In der Totalität des sittlichen Geistes ist die Religion Moment, Glied, aber nicht selbst Totalität. Der Begriff der Totalität fehlt, wenn die sittlichen Functionen mit Ausnahme der Religion unter dem Namen Sittlichkeit zusammengefasst werden. Das deutsche Wort Sittenlehre, das lateinische Moral, das griechische Ethik, bedeuten etymologisch dasselbe. Allein es wird erlaubt sein, diese Namen in verschiedenem Sinn anzuwenden, weil es sich historisch so gemacht hat. Der Name Moral war gebräuchlich, als die ethische Wissenschaft blos die subjective Seite des sittlichen Processes betrachtete. Der Name Ethik kam auf, als die Wissenschaft die objectiven sittlichen Organismen als solche zu begreifen anfing. Wir haben noch die Bezeichnung endliche Moral zu rechtfertigen. Moral überhaupt, also die absolute, wie die endliche bedeutet uns nur die subjective Seite des sittlichen Processes.

In der absoluten Moral, welche die Bereitung des Gemüths für den absoluten Inhalt ist, ist auch die Aufnahme der objectiven sittlichen Organismen enthalten. Die endliche Moral aber bezieht sich auf die Thätigkeit des Individuums innerhalb der sittlichen Organismen: Persönlichkeit, Familie, Gesellschaft, Kunst, Wissenschaft, Kirche, Staat. Diese Thätigkeit aber hat ein empirisches, zeitliches, individuelles Moment an sich. Im Allgemeinen ist das absolute Gebot gegeben. Die zeitliche Ausprägung desselben wird von dem Individuum gesucht und gefunden. Es muss so sein, denn sonst wäre die Thätigkeit des Individuums leblos, des menschlichen schöpferischen Berufes bar. Aber eben darum bewegt sie sich in endlichen Bedingungen, wenn sie auch ein absolutes Princip anwendet. Das Individuum bewegt sich in endlichen Bedingungen, weil es die Totalität des Lebens nicht übersieht. Darum ist die angewandte Moral, wie sie auch heissen kann, empirisch und casuistisch. Darum eignet sie sich auch nur in den Grundbegriffen zur wissenschaftlichen Bearbeitung. Die Ausführung ist Sache der individuellen Praxis. Schleiermacher polemisirt gegen den Begriff einer angewandten Moral, weil in demselben nichts Anderes liegen könne, als dass um des Stoffs willen, in dem gehandelt werden soll, die Moral verkürzt werde. Dieser Bedeutung gegenüber ist Schleiermacher im Recht. Allein dieselbe ist hier nicht gemeint. Empirisch oder angewandt ist die Moral, sofern die individuelle Kraft, mit der gehandelt wird, und die Bedingungen, gegen welche gehandelt wird, den Inhalt der sittlichen Forderung in jedem concreten Fall mit begründen. Beider Kenntniss ist aber Sache der vereinzelten und zeitlichen Erfahrung, nicht der wissenschaftlichen Construction und Intuition. —

Hier drängt sich uns nochmals die Frage auf, ob nicht die Religion, deren Inhalt der absolute Zweck ist, die natürliche Bestimmung hat, die übrigen sittlichen Sphären zu leiten. Wozu bedarf es noch des Staates, den sittlichen Functionen die harmonische Leitung zu geben, sogar die Religion mit eingeschlossen? Wozu überhaupt einer besondern Function, da die Religion den absoluten Zweck, also die sittliche Harmonie, schon enthält? und noch dazu einer rein irdischen Gewalt? Diese Fragen beruhen auf einem Misverständniss über das

Wesen der Religion. Wir nehmen dieselben auf, um das Misverständniss in einer letzten deutlichen Weise zu beseitigen. Die Religion enthält nicht und setzt nicht den absoluten Zweck in concreter ausgeführter Gestalt. Was die Religion hervorbringt und ist, ist nur die Bereitschaft des Gemüths für den absoluten Zweck: die Befähigung des Gemüths, denselben zu finden und zu setzen; was in den übrigen sittlichen Functionen geschieht. Die Religion ist Reinigung, Hingebung, Glaube, der Glaube an den absoluten Zweck, der jenseits der Erscheinung ist, aber die Erscheinung beherrscht und darum wirklich ist. Allerdings gestaltet die Religion den Inhalt des Glaubens als objective Vorstellung. Aber diese Vorstellung ist nur ein allgemeines Bild, nicht eine concrete Anschauung. Welche Religion hat sich je gerühmt, die Tiefen der Gottheit anschauend erschöpft zu haben? Aber eben darum würde die Religion, losgelöst von den übrigen sittlichen Functionen, dem subjectiven Geist, der Willkür, verfallen. Der handelnde, die Realität bezwingende Geist begrenzt den vorstellenden Geist und erhält ihn auf seinem eigenen Wesen. Andererseits muss die Religion in relativer Selbstständigkeit als ein besonderer Kreis des Lebens sich entfalten. Daher bedürfen wir einer neuen, alle Kreise harmonisirenden Function, die einen eigenen Kreis ausmacht, aber keinen neuen Inhalt enthält, als die Vereinigung der besonderen sittlichen Kreise. Wie diese Aufgabe dem Staat, d. h. der Concentration der irdischen Macht zufallen kann, hat freilich zunächst etwas Auffallendes. Aber diesen Anstoss wird die Betrachtung lösen.

Wir haben bereits gesehen, wie sämmtliche sittliche Functionen sich gegenseitig sowohl als Mittel, wie als Zweck verhalten. Es ist noch aufmerksam zu machen, dass jede sittliche Function, sich selbst überlassen, unsittlich werden würde. Die Persönlichkeit kann sich ohne die übrigen Functionen nicht einmal entfalten. Denken wir sie aber im entfalteten sittlichen Leben sich einseitig auf sich selbst beziehend, so verkümmert sie in Egoismus. Ebenso verkümmert die Familie ohne die Wechselwirkung mit dem grossen Strom der Gesellschaft. Die Arbeit, die Hingabe an den endlichen Zweck, entartet vielmehr

zur zwecklosen Sklaverei, als die formelle Gier des Erwerbs, ohne den idealen Gehalt des Lebens. Der Idealismus der Kunst aber wird zum eitlen Spiel, wenn nicht der Ernst des Gedankens hinter ihm steht. Und der Gedanke ist unfruchtbar, wenn nicht der Glaube ihm unerschöpflich neues Leben zuführt. Diese Wechselabhängigkeit kann aber ebenso gut von oben nach unten verfolgt werden. Die sittliche Welt ist ein Kreis von Kreisen, wo jeder alle andern bedingt.

Die Gemeinschaft des individuellen Lebens, wenn sie sich nicht, wie in der Familie, auf die Totalität des Lebens, sondern als Geselligkeit auf die einzelne Aeusserung der Individualität bezieht, macht sich in allen Kreisen als Moment geltend. Es gibt eine Geselligkeit in der Familie, bei der bürgerlichen Arbeit, im Kunstleben, im wissenschaftlichen Leben, eine religiöse und politische Geselligkeit, ausserdem aber eine allgemeine Form der Geselligkeit, die sich auf das Individuum ausserhalb des Berufes gedacht bezieht, welche keinen Zweck hat ausser der edlen und gefälligen Darstellung der Individualität als solcher. Die Individualität und daher auch die individuelle Gemeinschaft ist eben ein Moment, welches in jeder menschlichen Action betheiligt ist,

Die Constituirung der Totalität der sittlichen Functionen: der Staat.

Die Zusammenfassung und harmonische Lenkung aller sittlichen Functionen auf ein Gesammtziel ist der Staat. Der Staat ist die grosse Sphäre der Centralisation der menschlichen Kraft. Allein dem oberflächlichen Auge erscheint er nur als die äussere Centralisation der Kraft. Der hohe Beruf der allgemeinen und ideellen Centralisation wird ihm abgeläugnet. Man behauptet, dass der Staat ihn weder thatsächlich ausübe, noch seiner Natur nach jemals ausüben könne. Unläugbar hat es etwas Auffallendes, dass der Staat, der zunächst nur die äussere Macht in sich vereinigt, die innere Kraft lenken soll. Allein dieses Auffallende verschwindet bald. Gründlich bestreiten, wie wir bereits am Eingang dieses Werkes ausgesprochen, lässt sich die Idee des Staates nur, wenn man überhaupt die Einheit der sittlichen Thätigkeit läugnet. Soll sich aber diese Einheit gestalten, so ist es höchst natürlich, dass sie in der

Erscheinung von der äusseren Sphäre ausgeht. Die Bestreitung der Staatsidee wird uns noch beschäftigen. Jetzt fassen wir die Momente ihrer Gestaltung in's Auge.

Zunächst hat alle äussere Macht auf Erden, d. h. des Menschen, das Bedürfniss, sich zu centralisiren. Es soll nicht eine zahllose Fülle isolirter Machtsphären, sondern Eine allgemeine Macht geben. Die vielen selbstständigen Machtsphären isoliren den Menschen und verhindern ihn damit an seiner Bestimmung. Es ist die Idee der Menschheit, welche als dunkler Instinct und Bedürfniss barbarische Völker zum Kampf, zur Unterwerfung und Vernichtung des Feindes, d. h. zur Aufhebung des Gegensatzes treibt. Derselbe Trieb gibt welterobernden Völkern die ungeheure Energie. Der Eroberungstrieb ist nicht eine willkürliche Leidenschaft, sondern er stammt aus der geistigen Natur. So lange ein Volk noch Machtsphären ausser sich hat, erscheint ihm sein Dasein als ein zufälliges, unberechtigtes. Erst das allgemeine, umfassende Dasein ist berechtigt. Erst wenn die Völker, in geistiger Einheit zusammengehalten, sich als Glieder eines grösseren Ganzen fühlen, kann der Eroberungstrieb verschwinden. Die Centralisation der Macht, welche nach Aussen als Eroberungstrieb erscheint, richtet sich ebenso nach Innen als die Ausbildung der schrankenlosen Macht des Herrscherthums. So lange es eine Macht gibt, die nicht von der des Herrschers aufgelöst ist, ist die Einheit des Willens nicht vorhanden. Die Ausbildung des orientalischen Despotismus nach Aussen mit göttlichem Prunk, nach Innen mit schrankenloser Willkür, durch religiöse Gebote nur nothdürftig geleitet, ist nicht bloss ein Product der Herrscher, was, genau genommen, ein absurder Gedanke ist. Es ist ebenso die Volksphantasie, welche die Concentration der menschlichen Kraft, die ein geistiges Bedürfniss ist, nur in dieser rohen Form zu begreifen vermag. Diese Concentration oder Centralisation vermag einen viel edleren Inhalt und eine wirksamere, wenn auch nicht so unmittelbare Form anzunehmen. Das Bedürfniss der Sache selbst ist ein ewiges. Schon allein der ungestörte Besitz und Genuss aller besonderen Macht erfordert, dass dieselbe durch eine allgemeine Macht verbürgt sei. Ohne die allgemeine Macht kein Recht und Frieden. Die besondern Mächte befehden sich gegenseitig be-

ständig. Nur wo Eine Macht Alles schützt, hört die Störung durch fremde Macht überhaupt auf.

Allein hierauf möchte man den Beruf des Staats beschränken, auf den äusseren Frieden, auf den Schutz der äusseren Güter. Mit der innern Sphäre des Menschen soll er Nichts zu thun haben, ja dieselbe soll ihm unerreichbar sein. Allein das Letztere ist nicht wahr nnd die ganze Trennung der äusseren und inneren Sphäre beruht auf einer falschen Abstraction. Alle innere Thätigkeit des Menschen strebt sich zu verkörpern, zu veräusserlichen. Ja, ohne das Moment des Aeusserlichen kann sich keine geistige Thätigkeit vollenden. Das Innere ist selbst nur ein Moment in der concreten Totalität des Geistes. Der Begriff der Thätigkeit, welche ein Bilden ist, fordert an sich schon das Moment des Aeusseren. Weiterhin aber hat alle menschliche Thätigkeit eine Beziehung zur Gemeinschaft. Gemeinschaftlich, mittheilbar wird aber die Thätigkeit nur, indem sie sich ausdrückt, in Worten, und concreter in Bildungen. Schon die Sprache ist eine Verkörperung des Geistigen. Wenn nun alle geistige Thätigkeit in die äussere Sphäre eintritt, so kann die Macht, welche alles Aeussere beherrscht, mittelbar auch über das Innere Gewalt bekommen. Die äussere Macht kann zwar, streng genommen, nicht direct in positiver Weise das Innere bestimmen. Aber sie kann die innere Thätigkeit erlöschen machen, indem sie ihr den Boden entzieht. Und so kann die Macht indirect das Innere auch positiv bestimmen. Weil das innere Leben in der That nicht selbstständig gegen die äussere Sphäre ist, so ist dem Staat, als der Concentration dieser Sphäre, die Möglichkeit gegeben, auch die inneren Functionen zu beherrschen. Die Fähigkeit, die Möglichkeit! Aber auch das Recht? aber auch der Beruf? Wir wollen zunächst die Nothwendigkeit erweisen, die äussere Nothwendigkeit, sodann die innere oder den Beruf. Jede innere Thätigkeit des Menschen, die sich verwirklicht, Religion, Kunst, Wissenschaft, persönliche Bande, persönliche Entwickelung, greift damit auch in die äussere Machtsphäre ein, d. h. sie begründet ein eigenthümliches Machtgebiet. Soll es nun Ernst sein mit der Einheit der Macht, so muss die äussere Macht, um sich zu vollenden, auch das Innere beherrschen. Diese Sätze scheinen auf die Rechtfertigung alles Despotismus hinauszulaufen. Allein das

Gegengewicht liegt in der Natur der Sache. Vorhin sagten wir, das innere Leben sei nicht wahrhaft selbstständig gegen die äussere Sphäre. Aber das Aeussere ist noch weniger selbstständig gegen das Innere. Die Abhängigkeit ist eine gegenseitige. Die Macht kann das innere Leben beherrschen. Aber sie kann ihm Nichts aufdringen, als das Gesetz seiner eigenen Entwickelung in ihrer Wahrheit, d. h. das Gesetz der Totalität aller innern Functionen und das Gesetz der Harmonie des Innern und Aeussern. Darin liegt die innere Nnthwendigkeit oder der Beruf des Staats, dass das Innere und Aeussere dem Begriff nach eine Totalität bilden. Die äussere Macht, welche das innere Leben nicht aus seinem eigenen Mittelpunkt herausbildet, zerschneidet die Wurzel ihres Daseins. Sie bricht leblos zusammen. Es bleibt die Frage: warum geht die Einheit alles Lebens von der äusseren Macht aus? warum nicht von der Kirche oder der Wissenschaft? Weil die äussere Selbsterhaltung die entscheidende Probe für die Richtigkeit eines Lebensprincips ist. Religion, Kunst, Wissenschaft, materielle Cultur, individuelles Leben versinken, sich selbst überlassen, in einseitige Richtungen. Der Staat kann sich mit keinem dieser Gebiete identificiren. Er stellt die Existenz der Gesellschaft dar. Er hat die Erhaltung der Existenz vor Augen. Von diesem Gesichtspunkt aus wendet er alle Extreme ab, beschränkt und leitet er alle anderen Sphären. Es scheint dies immer wieder auf die Anschauung hinzudrängen, als lasse der Staat die übrigen Functionen nur gewähren, als sei er nur der neutrale Boden für alle, keineswegs ihre positive Einheit. Der Augenschein entspricht dieser Meinung. Denn der Staat bringt keine der sittlichen Functionen durch seine directen Organe hervor, und ebenso haben sich historisch Kunst, Religion, Wissenschaft, Handel, Industrie wohl in dem Staat, aber scheinbar ohne ihn entwickelt.

Wenn der Staat das innere Leben der sittlichen Functionen durch seine Organe nicht direct bewirkt, so geschieht dies aus dem Grunde, weil überhaupt keine allgemeine Organisation die individuelle schöpferische Thätigkeit ersetzen kann, wir können noch abstracter sagen, weil überhaupt das Allgemeine nicht ohne das Besondere ist. Allein das Leben der sittlichen Functionen ist nur dann ein gesundes, wenn ihnen die Idee

der Totalität oder des Staats immanent ist. Dass sie ihnen immanent bleibe und immer wieder werde, ist die Action des Staats. Der Staatsmann im engern Sinne muss daher die Idee der Totalität am lebendigsten in sich ausbilden. Da aber jedes Individuum, insofern es sittlich ist, diese Idee in sich haben muss, so verwirklicht jedes durch eigene Thätigkeit den Staat. Historisch haben sich allerdings in den modernen Staaten die sittlichen Kreise nicht in und an der Totalität entwickelt. Die Kirche war der Träger der idealen Interessen, auch der Wissenschaft, Kunst und selbst der Moral. Die Kirche aber stand neben dem Staat, ja sie kämpfte mit ihm, um selbst Totalität zu sein, d. h. den Staat zu ihrem Organ zu machen. Die Natur der Sache hat dies verhindert. Und käme je die Thatsache einer wirklichen Kirchenmonarchie zu Stande, so müsste die Natur sie wieder zerstören. Die Kirche kann ihren Charakter nur wahren, indem sie in relativer Selbstständigkeit unter dem Staat besteht. Wenn sie den Staat beherrscht, wird sie doch der Nothwendigkeit nicht enthoben, factisch ein Compromiss mit den weltlichen Interessen einzugehen, aber ein solches, welches die Kirche und die Welt verdirbt. Die Thatsache der selbstständigen Kirche ist aus dem Cristenthum entsprungen und war eine grosse historische Nothwendigkeit. Erst wenn der Staat die Sittlichkeit zum eigenen Lebesprincip hat, kann er die Kirche zu seinem Organ machen. In den Zeiten, wo Barbarei und Sittlichkeit um die Seelen der Völker kämpfen, muss die Kirche ausserhalb der Staaten stehen. Es ist eine Unvollkommenheit der sittlichen Entwickelung, dass die sittlichen Functionen noch nicht zur ineinandergreifenden Totalität oder einheitlichen Welt ausgebildet sind. Thatsächlich ist der Staat oft nicht mehr als der äussere Zusammenhalt der Gesellschaft. Wenn sich aber das Wesen des Menschen zur Totalität entwickelt, so kann nur der Staat der Träger und bewegende Mittelpunkt dieses Ganzen sein. Die Sophisten der heutigen Reaction suchen die moderne Staatsidee durch die von Hegel entlehnte Bezeichnung der Atomistik herabzusetzen. Allein der Vorwurf gebührt vielmehr dieser Sophistik und ihren Idealen. Denn die Sophisten zerreissen mit ihren Anschauungen und Forderungen die Einheit der geistigen Natur. Gegen die umfassende Natur der Staatsidee wenden sie fortwährend ein, dass

der Staat ja die Familie, die Arbeit, die Religion nicht hervorgebracht habe. Allerdings entspringen die sittlichen Functionen aus der noch unentfalteten Natur als scheinbar isolirte Bedürfnisse, d. h. so, dass sie ihren Zusammenhang nicht sogleich erkennen. Der Staat als äussere Macht und Schutz ist zunächst der Boden, auf dem sie sich zusammenfinden, weiterhin aber der Mittelpunkt, der sie leitend vereinigt und vereinigend leitet.

Wenn bisher der Staat in die andern sittlichen Kreise beschränkend oder fördernd eingriff, so geschah dies allerdings mehr nach äusseren Symptomen, je nachdem die Entwickelung jener Kreise die Existenz der Gesellschaft zu bedrohen schien. Es geschah selten nach dem Einblick in das Wesen der Sache, d. h. nach dem Einblick in die Totalität des sittlichen Geistes und das Leben der in Frage kommenden Function. Aber wie schon wiederholt gesagt, es liegt im Begriff der Staatsidee, das sittliche Ganze in bewusster Weise darzustellen. Der Staat soll aus dem natürlichen der geistige Träger der Sittlichkeit werden. Ja, der fortschreitenden geistigen Entwickelung gegenüber kann sich der Staat nur dadurch halten. Aber je reicher und kräftiger das Leben in den besondern Sphären ist, desto unumgänglicher ist auch die Einheit, desto bewusster und kräftiger muss die harmonisirende Tendenz vertreten sein. Die Ausbildung des Parlamentarismus geht aus dieser Tendenz hervor, die sittlichen Sphären sich durchdringen zu lassen, so dass ihre Grenzen ihnen nicht äusserlich gesetzt, sondern für Jede aus dem immanenten Begriff des Ganzen als Selbstbestimmung hervorgehen.

Der Staat hat in der sittlichen Welt genau dieselbe Stelle, wie der Wille in dem individuellen Leben des Geistes. Der Staat ist der allgemeine Wille. Der Wille, der allgemeine wie der individuelle, ist nicht der Schöpfer, aber der Vermittler aller Thätigkeit. Die Empfindung, das Gefühl, der Trieb, das Denken werden nicht durch den Willen hervorgebracht, aber durch ihn bestimmt. Je unvollkommener die Entwickelung des Charakters, desto unvermittelter stehen die Thätigkeiten desselben neben einander. Je durchgebildeter der Charakter, desto einheitlicher durchdringt ihn der Wille. Die Theorie ist oberflächlich, ja widersinnig, welche den Staat darauf reduciren

will, nach äusserlichen Rechtsanschauungen den sittlichen Kreisen ein selbstständiges, d. h. isolirtes Leben zu gestatten. Das heisst das Höchste nach dem Niedrigen bestimmen. Jenes Verfahren ist nur der Nothbehelf des unvollkommenen, des rathlosen Staates, und die äussere Rechtsschranke wird durch die äussere Noth gebrochen. Wenn die heutigen Sophisten das von der Sittlichkeit getrennte Recht dem Staat zum Inhalt und zum Princip geben wollen, so ist es nur der Egoismus, der in diesem Rechte wuchern soll.

Aus unserer Anschauung des Staats folgt jener von der politischen Sophistik der jüngsten Zeit auf katholischer und protestantischer Seite zum Popanz gemachte Begriff der Omnipotenz des Staates. Auch die Bezeichnung rührt von der reactionären Sophistik her. Die Sache aber liegt in der Natur des modernen, d. h. des wahren Staats. In der vorangehenden Ausführung ist dies schon von mehreren Seiten entwickelt. Wir fügen hier noch eine neue Seite hinzu. Das Recht ist das System aller Schranken und Befugnisse des menschlichen Willens. Dieses System ruht aber nicht auf unveränderlichen Naturgesetzen, weil der Wille nicht der Natur, sondern dem Geist angehört, d. h. in beständig sich verändernden Verhältnissen sich bewegt. Darum muss es aber eine Macht geben, für welche der empirisch zeitliche Inhalt des Rechts keine Schranke ist, welche das Recht, der Entwickelung der sittlichen Verhältnisse gemäss, neu bestimmt und setzt. Für diese Macht kann es überhaupt keine äussere Schranke geben. Sie hat nur ihren eignen innern Beruf zur Schranke, dem sie aber sich nicht entfremden kann, ohne sich selbst zu zerstören. In der letzteren natürlichen Folge liegt allerdings eine Art äusserer Schranke, nur nicht eine permanent etablirte. Dies ist die Omnipotenz des Staats. Man kann diesen Begriff auch ausdrücken als die Souveränität des Staats nach Innen, oder auch als die Idealität der besonderen Momente, Kreise, Sphären. In dem Begriff liegt: der Staat ist Quelle und Träger alles Rechts. Es folgt aus der Natur des Staats, dass er das Recht setzt, aber es bildet für ihn keine äussere Schranke. Es folgt aus der Natur des Staats, dass er das Recht nicht willkürlich bricht, sondern nach sittlicher Nothwendigkeit entwickelt. Darin liegt auch, dass der Staat das Recht nur in der Form

des Rechts verändert und entwickelt. Auch der Staat bindet seine Willensäusserungen an bestimmte Formen, sowie er den individuellen Willen durch das Recht an solche bindet, um die Sphären des Willens nicht zu verwirren. Denn wenn die des Staats dem Begriff nach unbegrenzt ist, so folgt durchaus nicht, dass sie sich jederzeit actuell über Alles ausdehnt. Die reactionäre Sophistik macht es sich mit der Polemik gegen diesen Begriff mittelst einer groben und absichtlichen Verwechselung sehr leicht. Sie macht aus dem Staat den reellen Leviathan, während er nur der ideelle ist, d. h. sie versteht unter Omnipotenz die Absorption aller socialen Functionen durch die Bureaukratie. Gegen diese Erscheinung ist freilich die Polemik leicht und dankbar. Ein anderes aber ist, ob dem Staat die Omnipotenz zukomme, und wie er sie anwenden soll. Er soll sie anwenden, um eine Fülle freier Lebensbildungen harmonisch zu leiten und hervorzurufen. Wendet er sie an, an die Stelle aller frei sich bildenden Organisationen die unmittelbare centrale Thätigkeit zu setzen, so verödet das sittliche Leben. Die Omnipotenz so anzuwenden, daran kann aber den Staat nur die politische Weisheit und sein sittlicher Beruf hindern, nicht eine äusserliche Rechtsschranke.

Aus der Anerkennung der Omnipotenz des Staats als sittlicher Nothwendigkeit scheint zu folgen, dass es keine Rettung gegen den Despotismus gibt, d. h. gegen den Misbrauch der Omnipotenz. Den Staat an seinen sittlichen Beruf zu erinnern, gibt es auch im Fall der äussersten Entartung kein Mittel, als die natürliche Nothwehr. Ein Staat, der die Gewissen knechtet, die Bürger systematisch zur Unsittlichkeit treibt, schlägt sich selbst. Allein die Nothwehr kann vernünftiger Weise nie zur Läugnung des Princips der Omnipotenz führen, sondern nur zur Abwehr des Misbrauchs. Eins bessere Garantie gegen den Misbrauch der Staatsmacht, als die Nothwehr, liegt in der Theilnahme der Bürger an der Regierung. Die Omnipotenz des Staats wird dadurch nicht aufgehoben. Denn dieselbe liegt in der Idee des Staats. Allen Staatsorganen in ihrer Einheit kommt sie zu, nicht einem einzelnen Organ. Je entwickelter aber der Staat, desto mehr werden alle zu seinen Organen, d. h. die Sphäre der Totalität und der Selbstbestimmung gehen in einander über. Dann kann von Misbrauch der Omnipotenz

nicht mehr die Rede sein. Die Mannichfaltigkeit particularer Interessen, durch Rechtsschranken in Isolirung gehalten (Privilegien), ist die constituirte Anarchie. — Für die Entwickelung der socialen Kräfte hat allerdings das Privilegium seine positive Bedeutung. Dies gehört an einen andern Ort. — Die Leute, die so viel von organischer Bildung reden, vergessen beständig, dass das Wesentliche des Organismus die durchdringende Kraft der Einheit ist. Sie legen einseitig das Gewicht auf die Selbstständigkeit der Theile. Das soll ja nicht geleugnet werden, dass es natürliche Güter gibt — „natürlich" im Gegensatz zu durch das Gesetz geschaffenen — die der Staat zu schützen verpflichtet ist. Allein diese Güter sind keine Rechte. Rechte werden sie erst durch den Staat, der ihrer Ausübung die individuelle und begrenzte Form gibt. Es kann also keine Garantie dieser Güter geben, als durch den Staat, womit immer wieder die Omnipotenz des Staats anerkannt wird. Noch deutlicher zeigt sich dieselbe darin, dass der Staat jedem sittlichen Gut erst die Form gibt, und dass die Form veränderlich ist. Die naturrechtliche Bildung des vorigen Jahrhunderts sprach von Menschenrechten, die angeboren oder natürlich sein sollten. Aber abgesehen, dass der Inhalt dieser Rechte sehr deutlich erkennbaren historischen Ursprungs ist und eine bestimmte Phase der gesellschaftlichen Entwickelung bezeichnet, sieht ein einigermassen gebildeter Verstand beim ersten Blick, wie unbestimmt der Inhalt solcher sogenannten Rechte ohne die formende Thätigkeit des Staatsgesetzes ist. Was liegt in dem Recht der persönlichen Freiheit, oder gar in der Pressfreiheit, oder selbst in der Gewissensfreiheit? Mit Ausnahme einiger Verrückten wird Niemand behaupten, dass die Unbeschränktheit der Person, oder der Presse, ja selbst die des Gewissens, ein Recht sei. Die sogenannte Freiheit ist ein System von Schranken, wie es einem bestimmten Bedürfniss entspricht. Dieses System lässt sich nur mittelst der Durcharbeitung sehr concreter Verhältnisse entwerfen. — Nach allem diesem wird es keinen Anstoss mehr erregen, dass die Omnipotenz des Staats principiell unumstösslich ist und doch in der Ausübung an die sittlichen Bedürfnisse der Menschheit gebunden. Diese sittlichen Bedürfnisse sind dem Staat gegenüber gestaltlose Triebe, die, missachtet, den Bestand des Staats angreifen und zerstören, aber

nie ohne den Staat sich wahrhafte Befriedigung verschaffen können. So auch können im Individuum ohne den verständigen Willen die Triebe nicht durch zweckmässige Handlungen befriedigt werden. Der Wille ist omnipotent, und doch ist ihm der ganze Stoff des Handelns gegeben. Der Wille kann die Gesammtheit der Triebe nicht dauernd misachten, aber er kann bei normal entwickelter Persönlichkeit in keinem einzelnen Fall durch den Trieb gezwungen werden, ja der Wille kann das Individuum zerstören. Die historische Schule setzt dem Staat anstatt des natürlichen das historische Recht entgegen. Das Verfahren ist ebenso falsch, da, wie wir gesehen, dem Staat, von dem das Recht stammt, überhaupt kein Recht entgegengesetzt sein kann. Dem stand nicht entgegen, dass sich natürliche Verhältnisse früher als der Staat ausbilden können. Sôbald die sittliche Totalität constituirt ist, kann jedes Verhältniss nur in ihr seine Begründung erhalten. Das aber ist der Vorzug der historischen Schule, dass sie sich auf einen concreten und bestimmten Inhalt stützt. Das historische Recht zu achten, ist ein Gebot der Staatsweisheit. Aber nimmermehr ist dasselbe eine dem Staat ebenbürtige Schranke.

Diese Ausführungen über die Omnipotenz des Staats beziehen sich selbstverständlich auf das Ganze des Regierungsorganismus oder auf die Gesammtheit der Staatsorgane. Sie begründen also nicht den Despotismus eines Einzelnen. Aber freilich wird es oft genug vorkommen, dass die Staatsidee sich mittelst der Dictatur eines Einzelnen erhält. Denn der Staat ist es einmal, von dem Volk und Gesellschaft nie lassen können, das gebieterische Instrument der Selbsterhaltung. Eine Macht muss vor Allem da sein. Denn, so widersprechend es klingt, nur die einheitliche Macht schafft eine grosse Verantwortlichkeit, und die Selbsterhaltung treibt jede Macht auf die Dauer zu zweckmässiger Benutzung, d. h. zum Schutz der elementaren menschlichen Güter. Die Anarchie ist die Unverantwortlichkeit, aber auch die Machtlosigkeit Aller.

Die Staatsthätigkeit ist die höchste menschliche Thätigkeit. Sie geht dem Inhalt nach auf das höchste Gut, d. h. auf die organische Totalität aller Güter, und sie erheischt der Form nach die höchste Bildung und die höchste Kraft. Es gibt keinen grösseren Raub an der Menscheit oder an einem Volke,

als die Entziehung des Staats. Ein Volk von der Politik, d. h. von der eigenen Schöpfung einer sittlichen Welt auf einzelne sittliche Functionen, Wissenschaft, Kunst u. s. w. verweisen, ist im Munde eines Fremden lächerliche Gleissnerei, im Munde eines Volksgenossen der niederträchtigste Vaterlandsverrath. Es ist dasselbe. als dem Manne zumuthen, auf den Gesammtinhalt der Persönlichkeit zu verzichten, und etwa blosser Violinspieler, Sprachkünstler, Weinkoster u. s. w., d. h. ein blosses Ding zu sein. Zu der Infamie gesellt sich noch ein grober Irthum, denn die sittlichen Functionen gedeihen nur in ihrer organischen Verbindung. Es ist nur zeitweise, dass sie getrennt gedeihen und selbst diese Trennung ist scheinbar. Die Blüthe einer einzelnen Geistesrichtung ist immer von einem Streben zur sittlichen Totalität begleitet. Die italienische Kunstblüthe des 16. und die deutsche des 18. Jahrhunderts, so verschieden sie sein mögen, gingen aus einem nationalen Aufschwung hervor, der allerdings in beiden Fällen, im erstern noch weniger als im letztern, nicht zur höchsten, d. h. zur politischen Gestaltung führte. Darum sind beide vorübergehend gewesen. Das Vaterland ist in alter wie neuer Zeit für das höchste Gut gehalten worden. Vaterland ist aber nur der Ausdruck der natürlichen Empfindung für den Staat, die eigene sittliche Welt. Im Vaterland liegt zugleich das Moment der Besonderheit. Die Erscheinung der Vielheit der Staaten werden wir später begreifen. Aus dieser Erscheinung geht hervor, dass das höchste Gut zugleich individuell und in den Gegensatz gestellt ist. Ein Vaterland hat aber nicht Jeder, denn das Vaterland ist nicht die Heimath. Ein Vaterland hat nur, wer einem wirklichen Staatsleben angehört. Auch der hat keines, dessen Heimath nur einen Staat vorstellt. Soll die Vaterlandsliebe höher stehen, als das Selbstgefühl, als die Treue der Familie, der Arbeit, als der Enthusiasmus der Kunst, der Wissenschaft, ja, als das Gefühl der religiösen Hingebung und Versöhnung? Sie steht insofern höher, als sie alle enthält. Denn aller genannten Zweck und Lebensodem ist die Arbeit am sittlichen Reiche, dessen concrete Erscheinung das Vaterland ist. Bei den drei ersten sittlichen Functionen erscheint diese Abhängigkeit zu Tage liegend, weniger bei den idealen Sphären, am meisten noch bei der Kunst, weniger bei der Wissenschaft, am wenigsten bei der Religion.

Die vaterlandslose Kunst, auch wenn sie sich mit der Heimath als äusserem Boden begnügen könnte, kann das Edelste nicht bilden, die plastische Erscheinung des sittlichen Menschen. Auch das Streben der Wissenschaft hat seinen Ausgangs- und Zielpunkt in der sittlichen Welt. Eine Wissenschaft aber, die so abstract, dass sie beziehungslos zur sittlichen Schöpfung bleibt, wie etwa die Mathematik, füllt den normalen Menschen nicht aus, oder er muss jene Beziehung finden. Alle Beispiele abstracter Kunst, abstracter Wissenschaft gehören unvollkommen fragmentarischen Entwickelungen des Geistes an, und solche Kunst, solche Wissenschaft ist immer hinter ihrem Ideal zurückgeblieben. Wie aber steht es mit der Religion? Der Stifter des Christenthums, der in der Fülle der Gottesgemeinschaft lebte, konnte die Gläubigen hinwegrufen von der entarteten sittlichen Welt. In Gott ist die sittliche Welt vollendet. Er bedarf ihrer einzelnen Erscheinung nicht. Aber wenn der Glaube dem Herzen gesichert, dann ist die sittliche Welteroberung Gottesdienst, dann vollendet sich der Glaube in den sittlichen Functionen, d. h. im Vaterlande. Der Christ, dem das Vaterland genommen, soll allerdings nicht sterben wie Cato von Utica. Aber wenn der sittliche Geist isolirt zu leben vermag, so hat dies nur eine zeitliche scheinbare Wahrheit, nicht viel anders, als wenn der leibliche Organismus noch eine Zeitlang nach dem Verlust edler Glieder lebt. Der isolirte sittliche Geist trägt das Vaterland, die Beziehung zur sittlichen Welt, ideal in sich und vermag sich dadurch eine Zeitlang in der Einsamkeit zu behaupten. Er vermag sich in sich mit Gott zusammenzuschliessen, in welchem die sittliche Idee unabhändig von der Erscheinung enthalten ist, und sich über das Irdische emporzuheben. Auf die Dauer aber muss er, ohne den Zusammenhang mit der Erscheinung, als schaffender erlöschen. Wer kein Vaterland hat, dessen sittliches Leben ist fragmentarisch. Es erhebt sich zur Totalität, indem es auf die Schöpfung des Vaterlandes hinwirkt. Nur durch dieses Streben ist es im höhern Sinne sittlich. Auch die Wirksamkeit nach Aussen im Dienst des Vaterlandes gehört zu den höchsten sittlichen Werthen. Denn einmal enthält und weckt sie immer die hohe Empfindung der Totalität. Bei den regierenden Kreisen aber setzt sie die eindringende und umfassende Würdigung der höchsten Werthe und Kräfte, die feine

und sichere Abwägung der schwersten Gegensätze, die gewissenhafte Verantwortlichkeit und das kühne Selbstvertrauen voraus.

Die Staatsthätigkeit, obwohl allumfassend, absorbirt doch nach unsern Ausführungen die sittlichen Functionen nicht. Sie verhält sich zu ihnen nur Formen und Impulse gebend und erfordert daher allerdings das Eindringen in deren Wesen. Da aber die Staatsthätigkeit nicht allerschöpfend ist, so stellt sie ihrerseits, nicht dem Princip, aber der Ausdehnung nach eine besondere Thätigkeit dar. Als besondere Function begründet die Staatsthätigkeit eine eigene Sphäre, die der Regierung. Allein diese Sphäre verhält sich nicht exclusiv gegen die Gesammtheit der Personen, so wenig wie die der Künstler, der Denker, der Priester u. s. w. Die Staatsthätigkeit ist vielmehr allen Gliedern des Gemeinwesens immanent. Ohne dies ist die Einheit der sittlichen Welt nur mechanisch. Die mechanische Centralisation ist ein unvermeidlicher Durchgangspunkt der verschiedenen Stufen der Staatsbildung. Allein die sittliche Welt hat stets die Tendenz, sich zur organischen Centralisation zu erheben. Das parlamentarische System des modernen Staats hat keine andere Bedeutung, als das Princip der Totalität mit der individuellen Thätigkeit der Staatsbürger organisch zu vermitteln. Ebenso hat die antike Republik keine andere Bedeutung, als den Staatsbürger aus der Sphäre des endlichen Zwecks als lebendiges Glied des Gemeinwesens in die Sphäre der sittlichen Totalität oder der Freiheit zu erheben. Aber die antike Republik erreicht dies scheinbar weit vollkommener, in Wahrheit viel unvollkommener, als der moderne Staat.

Da der Staat alle sittlichen Organismen umfasst, so enthält die Staatslehre die ganze objective Ethik oder die Ethik überhaupt, sofern sie von der Moral unterschieden ist. Die Moral oder die subjective Sittlichkeit gehört in die Theologie. Die Persönlichkeit, der Träger der Subjectivität, kommt zwar in der Ethik vor, aber als objectiver Begriff und nach ihren objectiven allgemeinen Beziehungen. In die Theologie gehört die subjective Sittlichkeit, weil der Einzelne für das individuelle Mass der angewandten Kraft nicht vor dem Staat und den objectiven Institutionen, sondern nur vor Gott und dem eigenen Gewissen verantwortlich ist. Die subjective Sittlichkeit enthält einen principiellen Theil, die persönliche Durchdringung mit

Gott. Diese ist der Gegenstand der Dogmatik, von uns oben S. 198 absolute Moral genannt. Die Dogmatik behandelt die objective Idee Gottes als Princip der Sittlichkeit, das natürliche Verhältniss des Menschen zu Gott und die Versöhnung. Der andere Theil der subjectiven Sittlichkeit ist die endliche oder empirische Moral. Von ihr war schon oben S. 199 die Rede.

Der Staat als die constituirte Totalität der sittlichen Functionen kann nie religionslos sein. Dem Satz, der Staat müsse atheistisch, womit man meint indifferentistisch, sein, kann nur die Oberflächlichkeit huldigen. Es ist nicht etwa blos Forderung, dass der Staat religiös sein soll. Es ist die Natur der Sache, dass der Staat sich nicht indifferent zur Religion verhalten kann. Freilich bringt man uns zahlreiche Beispiele angeblich aus der Erfahrung. Diese Erfahrung ist aber der Narr des leeren Scheines. Der Staat folgt stets einem religiösen Princip, sei dieser Zusammenhang auch noch so sehr zurückgestellt, noch so wenig erkannt. Der Staat kann atheistisch sein. Er kann es wenigstens versuchen. Dann aber ist er nicht indifferentistisch. Der Atheismus drückt ein sehr bestimmtes Verhältniss zur Religion aus und würde bei einiger Consequenz die einschneidendsten Wirkungen äussern. Der gewöhnliche Indifferentismus des Staats bezeichnet die Abschwächung eines religiösen Princips, aber nicht die Emancipation von der Religion. Die Consequenzen des von uns angedeuteten Verhältnisses sind für die bewusste Durchbildung und Ausprägung der Staatsidee von der tiefgreifendsten Art. Aber die richtige Anwendung auf die Wirklichkeit kann nur mittelst einer sehr concreten Untersuchung gefunden werden, die uns an einer andern Stelle erwartet. Hier, wo wir nur die Principien andeuten, müssen wir zunächst noch einen Schritt weiter gehen. Dass der Staat religiös ist, bedingt allerdings nicht, dass er bloss Eine religiöse Form in sich schliesst. Aber wenn die Staatslenkung ihrem Begriff nach religiös ist, so ist sie auch confessionell, denn nur in der Confession erscheint die Religion. Dass man uns nicht einwende, dann müsse der Staat zu allen idealen Sphären ein analoges Verhältniss einnehmen, auch eine bestimmte Kunstrichtung und ein bestimmtes wissenschaftliches System wählen. Handelt es sich um die höchsten Principien der Kunst und Wissenschaft, die mit denen der Religion iden-

tisch sind, so ist es insofern richtig, als man vom Staatslenker vor Allem die Harmonie der sittlichen Bildung fordern muss. Sonst aber gehört der Unterschied der Kunstrichtungen und der wissenschaftlichen Ansichten der individuellen Lebendigkeit des Geistes an. Der Unterschied der Confessionen aber ist ein historischer und beherrscht ganze Zeitalter.

Diese principielle Folgerung gehört in die allgemeine Staatslehre. Wir verwahren uns aber gegen jede Anwendung auf die thatsächlichen Verhältnisse, die wir nicht selbst gemacht. Wir haben dies erst zu thun, wenn wir die Aufgaben der concreten Staatskunst erörtern.

Obwohl das Verhältniss des Staats zur sittlichen Welt in den Grundzügen entwickelt, so ist die Begründung dieses Verhältnisses so wichtig, dass wir der historischen Entwickelung der Lehre vom Staatszweck einen eigenen Abschnitt widmen. An gegenwärtiger Stelle ist noch die Frage aufzuwerfen, wie sich die hier gegebene Construction der sittlichen Welt zu andern systematischen Entwickelungen der Art verhält. Die Auffassung des Ganzen der geistigen Welt als eines sittlichen Organismus ist seit dem Alterthum sehr neu. Sie findet sich bei Plato und Aristoteles, und dann nur bei Schleiermacher und Hegel. Mit den Systemen Beider haben wir uns auseinanderzusetzen. Was seitdem als Construction der ethischen Welt versucht ist, sind unreinliche Amalgame aus Schleiermacher und Hegel, nebst anderen schlecht verbundenen Ingredienzien, von denen die eigenen Zuthaten der Verfasser das Werthloseste sind. Von dieser Literatur nimmt nur die Ethik von Rothe einen selbstständigen Werth in Anspruch, aber nicht durch ihre systematische Conception, welche ganz auf der schleiermacher'schen ruht, sondern durch Einzelausführungen. Wir haben uns daher an gegenwärtiger Stelle auch mit diesem Werk nicht auseinanderzusetzen.

Schleiermacher's Ethik.

Schleiermacher hat die Grösse und eindringende Kraft des Gedankens, unabhängig von Hegel und zugleich mit ihm, als der Erste unter den Neuern die sittliche Welt als ein Ganzes

erfasst und den Begriff der Sittlichkeit über alle geistigen Thätigkeiten ausgedehnt zu haben. Bei den Alten ist dies noch ganz empirisch. Sie finden eben alle sittliche Realität im Staat. Bei Schleiermacher ist der Staat nur eine der sittlichen Sphären und die Construction der Totalität ist insofern unvollkommen, als die sittlichen Sphären sich neben einander entwickeln, in nothwendiger Ergänzung zwar, aber nicht von Einem producirenden Mittelpunkt aus. Aber sie entwickeln sich doch von Einer psychologischen Wurzel aus, und das Princip der Entwickelung ist mit glänzender Schärfe durchgeführt. Dies ist der Fortschritt gegen die Alten. Was der schleiermacher'schen Ethik fehlt, ist der Begriff der Freiheit und damit der Begriff der freien Persönlichkeit, als der producirenden Macht der sittlichen Welt. Daher schliesst sich auch seine sittliche Welt nur zu einer Symmetrie der Sphären, nicht zu einer Persönlichkeit zusammen. Um das Fehlen des Freiheitsbegriffs bei Schleiermacher zu verstehen, müssen wir seinen Begriff des Geistes in's Auge fassen. Denn uns war der Geist die Freiheit. Schleiermacher fehlt ein festes Princip der Unterscheidung zwichen Geist und Natur. Dieser Fehler aber entspringt aus dem grossen und tiefen Sinn, dem Geist und Natur nicht abstracte Gegensätze, sondern Evolutionen desselben Princips sind. Er polemisirt mit einer wundervollen Kraft und Ueberlegenheit gegen das abstracte Auseinanderreissen von Natur und Geist. Er zeigt, wie die Natur überall nur für den Geist empfänglich ist, weil sie geistig an sich schon ist und Geistiges enthält, wie der Geist überall nur auf die Natur zu wirken vermag, weil er Natur ist und Natur enthält. Man kann diese Ausführungen nicht genug bewundern, wenn man bedenkt, in wie selbstständiger Weise, wenn auch analog den Tendenzen Schelling's und Hegel's, die sich im Anfang dieses Jahrhunderts noch vereinigten — aus dieser Zeit stammt die Conception der schleiermacher'schen Ethik — Schleiermacher hier mit einer zweihundertjährigen Geistesrichtung bricht, mit der seit Cartesius bis Kant immer mehr gesteigerten Entfernung von Geist und Natur. Allein es lässt sich nicht verkennen, dass das Princip fehlt, wornach der Entwickelungsgrad der Weltwesen bestimmt wird, oder die Tendenz, welche die Entwickelung beherrscht und immer höhere Bildungen bis zum Abschluss

hervortreibt. Diese Tendenz ist aber keine andere als die Freiheit. Im existirenden Geist, im Menschen, ist die Freiheit erreicht, und die Freiheit steht nun der Natur, als der Reihe der Bildungen, in denen die Freiheit noch nicht vollendet ist, gegenüber, um sie zu beherrschen. Was wir hier unter Freiheit meinen, ist nach unserer frühern Entwickelung die unendliche sich selbst bestimmende Form. Schleiermacher kennt die Freiheit nur als die eigenthümliche Lebendigkeit eines bestimmten Geschöpfes. Der Unterschied von Geist und Natur wird daher durch Schleiermacher nur quantitativ gefasst oder eigentlich nur formell. Nach Schleiermacher ist der höchste Gegensatz innerhalb des Seins, der alle andern unter sich begreift, der des dinglichen und geistigen Seins. „Das Ineinander aller unter diesem höchsten begriffenen Gegensätze auf dingliche Weise angesehen, oder das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als dingliches d. h. gewusstes ist die Natur. Und das Ineinander alles dinglichen und geistigen als geistiges d. h. wissendes ist die Vernunft.“ Er führt dann weiter aus, wie Alles, was Object wird, damit sich als Natur ansehen lässt, und Alles, was in der Natur Subject, d. h actives Princip ist, als Geist angesehen werden muss. Man kann mit diesen Bestimmungen einverstanden sein, aber sie sind nirgends erschöpfend. Schleiermacher kommt nie auf den qualitativen Unterschied des Wissens und des Geistes. Das Wissen ist nicht blos derselbe Inhalt, wie das Sein oder die Natur. Denn im Wissen ist die Aeusserlichkeit negirt. Man kann in gewissem Sinn von Wissen schon innerhalb der Natur reden. Denn die Negation des Aeusserlichen, die Centralisation beginnt schon auf den niedrigsten Stufen der Wirklichkeit und steigert sich innerhalb der Natur bis zum Organismus. Wissen und Geist aber ist, wo die Centralisation vollendet und damit in Selbstbestimmung übergeht. Schleiermacher führt sehr schön aus, dass Dingliches und Geistiges, Passives und Actives im ganzen Gebiet des Wirklichen nirgends einen reinen Gegensatz bilden. Damit kann man überall in der Natur Geist und überall im Geist Natur finden. Damit wird aber auch der Unterschied zwischen Ethik und Naturwissenschaft nur ein Unterschied der Betrachtungsweise, die Betrachtung desselben Inhalts das eine Mal als wirkend, das andere Mal als leidend. Schleiermacher entzieht

sich auch dieser Consequenz nicht. Allein er verweist sie in die Anmerkungen. In der Ausführung gestaltet sich die Ethik als die Betrachtung der menschlichen Thätigkeit, die Naturwissenschaft als die Betrachtung des untermenschlichen Lebens. Schleiermacher geht aus von einem ursprünglichen Kraftsein der Vernunft im menschlichen Organismus, also von einer menschlichen Anlage, das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins nicht blos leidend, sondern wissend aufzufassen. Er lässt es dahingestellt, ob die Naturwissenschaft diese menschliche Eigenthümlichkeit auf ihrem Wege finden und begründen könne. Die Ethik müsse sie als Ausgangspunkt fordern. Die eigenthümliche Mangelhaftigkeit der schleiermacher'schen Bestimmungen von Geist und Natur zeigt sich aber wieder in der Art, wie er den Unterschied nach seiner Ausdrucksweise der organisirenden und symbolisirenden Geistesthätigkeit behandelt. Die organisirende Thätigkeit setzt aus dem relativ Formlosen die reale Form, die symbolisirende Thätigkeit setzt aus dem relativ Formlosen die ideale Form. Es ist ganz wie bei Spinoza der Unterschied zwischen Körper oder Sache und Idee, aber auch derselbe Mangel des qualitativen, d. h. des wirklichen Unterschiedes, und damit die Unfähigkeit das Wesen der Entwickelung zu begreifen. Schleiermacher führt sehr gut aus, dass jedes Organ Symbol, weil Andeutung, und jedes Symbol Organ, weil Verkörperung eines Gedankens ist. Aber auch hier, wo es so nahe liegt, kommt er nicht auf den Unterschied. Der Unterschied ist aber der, dass im Symbol ideelle, also vollkommene Einheit ist, was im Organ — die Ausdrücke sind hier nur in Schleiermacher's Sinne gebraucht — materielle, also unvollkommene Einheit ist. Schleiermacher sieht das Bewusstsein, die Gesammtheit der Symbole oder Erkenntnisse, nur an als Wirkung des Dinglichen in der Vernunft. Dem entsprechend, ist die Gestalt oder das Organ überall das Werk des Geistigen in der Natur. Er sagt aber ausdrücklich, Gestalt sei vom Wissen her nicht in dem Sinne, dass sie vom Geist gemacht wäre, sondern weil nur durch Wissen das Dingliche erkennbar sei, so habe die Gestalt ihren Grund in der ursprünglichen Identität Beider, oder sie drücke immer aus ein ursprüngliches Gehandelthaben der Vernunft. Schleiermacher verkennt, dass das Symbol nicht blos Wirkung des Dinglichen im Geistigen,

sondern ebenso Selbstproduction des Geistigen auf Veranlassung des Dinglichen ist. Das Symbol enthält daher die Vernunft vollkommener, als die Naturgestalt, und wird so Mittel, die Vernunft auch in der Realität vollkommener auszudrücken. Die symbolisirende Thätigkeit ist daher allerdings auch organisirend, ganz im Allgemeinen betrachtet. Im Geist aber ist sie eine höhere Stufe der organisirenden Naturkraft gegenüber, und ein Mittel, die organisirende Thätigkeit der Natur zu vervollkommnen. Die von der symbolisirenden Thätigkeit aus beherrschte organisirende wird aber allerdings wieder ihrerseits ein Mittel, die symbolisirende auf eine höhere Stufe zu heben. Z. B. der Wald als Naturphänomen ist Organ und Symbol, d. h. einerseits Erscheinung, andererseits Bild der Naturprocesse, welche die Erscheinung bewirken. Das Symbol ist aber nicht die Wiederholung der Erscheinung, sondern die Unterscheidung des Wesens von der Erscheinung. Daher geht aus dem Symbol in unserm Beispiel die Waldescultur hervor, eine Vervollkommnung der organisirenden Thätigkeit der Natur. Diese Thätigkeit führt aber zu einem tieferen Eindringen in den Naturprocess, also zu einem vollkommeren Symbol u. s. f. Dieses Verhältniss der symbolisirenden und organisirenden Thätigkeit ist aber nur für den Geist. Für das Thier und alle tiefere Stufen der Naturentwickelung drückt Organ und Symbol denselben Inhalt aus. Weil Schleiermacher den Begriff des Geistes als Entwickelung der Freiheit nicht hat, so wird durch ihn von der symbolisirenden Thätigkeit als Vermittlung für die höhere Entwickelung der organisirenden kein Gebrauch gemacht, und der Unterschied des Menschen von der Natur beschränkt sich auf die eigenthümliche Potenz, welche die organisirende Thätigkeit als Naturkraft auf der Stufe des menschlichen Organismus hat. Es herrscht bei Schleiermacher eine Amphibolie in dem Gebrauche des Wortes Vernunft. Nach der obigen Definition war Vernunft das Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins als Wissendes. Unter dem ursprünglichen Kraftsein der Vernunft im menschlichen Organismus wurde daher von uns die menschliche Anlage verstanden, zu dem Ineinander alles dinglichen und geistigen Seins sich wissend zu verhalten. Nun haben wir aber eben gesehen, dass Schleiermacher von dem Wissen für die Eigenthümlichkeit des Organisirens keinen Ge-

brauch macht. Wenn er daher von dem ursprünglichen Kraftsein der Vernunft im menschlichen Organismus, von dem ursprünglichen Organisirtsein der Natur für die Vernunft u. s. w. redet, so ist unter Vernunft zum Theil die organisirende Kraft der menschlichen Natur als Gattung, zum Theil die bildende Kraft der Natur überhaupt, die den Gegensatz von Stoff und Form auf höheren Stufen immer wieder erneut, verstanden. Man kann diese Mehrsinnigkeit des Wortes Vernunft nicht tadeln. Sie liegt in der Sache bei allen Philosophien, die zwischen Sein und Denken keinen Gegensatz annehmen. Allein bei Schleiermacher bezieht sie sich nicht blos auf das Wort Vernunft. Sie kommt daher, dass die Eigenthümlichkeit des Geistes und der Fortschritt der Vernunftentwickelung nicht erkannt ist.

Dieser Grundmangel des schleiermacher'schen Systems zeigt sich auch darin, dass das Universum, die natürliche und sittliche Welt als Ganzes, der wahren Einheit entbehrt. Die Welt ist eine Mannigfaltigkeit von Gegensätzen, die in verschiedenem Verhältniss den Gegensatz des Dinglichen und Geistigen wiederholen. Diese Mannigfaltigkeit bildet eine Symmetrie oder äusserliche Harmonie, eine Vollständigkeit, sofern alle möglichen Verhältnisse des Gegensatzes erschöpft sind. Schleiermacher kennt nicht die productive Einheit, welche als Geist sich ideal erfasst. Gleichwohl erkennt er das Bedürfniss der Einheit, d. h. der Aufhebung des Gegensatzes, ohne welche die Lebendigkeit desselben, welche nur in der Tendenz, sich aufzuheben, ist, verschwinden müsste. Er kennt aber als Voraussetzung der Welt, welche das Ineinander aller Gegensätze ist, nur die negative Einheit als Indifferenz aller Gegensätze, welche für ihn der Begriff des Absoluten oder Gottes ist. Dieselbe negative Einheit liegt als transscendentes Ziel jenseits der Weltentwickelung. So ist der Ausgangspunkt und der Endpunkt der Welt derselbe. Das concrete Leben, welches ohne die absolute Einheit nicht verständlich ist, ist gleichwohl nicht in dieselbe aufgenommen. Es ist die Religion, in welcher der Geist diesen transscendenten Grund erfasst, aber nur als Begleiter, nicht als Schöpfer des sittlichen Handelns. Man wird in Schleiermacher's Gedankensystem nirgends das erfolgreiche Ringen eines edlen und starken Geistes um die höchsten Probleme

verkennen, auf deren Lösung das Selbstverständniss des Geistes beruht. Aber man wird auch mit erhöhter Bewunderung zu der überwältigenden Genialität Hegels hinaufsehen müssen, dem allein wir es verdanken, dass wir für das Ringen eines Geistes, wie Schleiermacher, ein überlegenes Verständniss haben. Aber wenn bei Schleiermacher die Conception der Grundanschauung nicht vollendet ist, so ist das Verständniss der Eigenthümlichkeit der concreten sittlichen Gestaltungen desto feiner und eindringender. Hegel verhält sich zu Schleiermacher wie Jemand, der von höherem Standort die Gliederung einer Landschaft vollkommen übersieht, während der Andere den einzelnen Gegenständen, d. h. einem Theil derselben, näher ist.

Die schleiermacher'sche Ethik gestaltet sich gemäss den entwickelten Prämissen als eine Bewegung und ein Gegeneinanderwirken verschiedenartiger Naturkräfte. Die höchste bildende Kraft ist wie alle Kraft in diesem Sinn lebendig und selbstthätig, aber nicht sich selbst bestimmend. Kein Wunder ist es demnach, wenn in Schleiermacher's Ethik Vieles vorkommt, was bei einem wissenschaftlichen Standpunkt, der nur in dem Freien das Sittliche und in dem natürlich Geistigen den Stoff des Freien sieht, in der Psychologie behandelt werden müsste. Andererseits nimmt auch Schleiermacher Manches in die Ethik hinein, was zur Technik gehört, d. h. was lediglich aus der innern Natur einer geistigen Thätigkeit oder des Stoffes, auf den sie wirkt, nicht aber direct aus ihrem Verhältniss zur zur Freiheit folgt. Z. B. hat die Ethik als solche nicht auf den Unterschied von Analytischem und Synthetischem einzugehen. Dieser Unterschied gehört in die Kunstlehre des Denkens. In die Ethik gehört nur das Allgemeine, der Natur des Denkens und der Wissenschaft gemäss zu denken.

Seiner Grundanschauung gemäss weist Schleiermacher jede Beziehung auf die Freiheit und alle Consequenzen, welche die Voraussetzung dieses Begriffs für die Ethik haben muss, zurück. In diesen Ausführungen ist trotz der Einseitigkeit die Consequenz und Bewusstheit der Anschauung imponirend und lehrreich. Ausdrücklich erklärt er Physik und Ethik nur dem Inhalt, nicht der Form nach verschieden. Die Ethik habe es nicht mit einem blossen Sollen zu thun, welches gar keine Realität ausdrücken würde. Insofern aber ein relatives Auseinandertreten

des Stoffes und der bildenden Kraft auf dem ethischen Gebiet stattfinde, sei dies ganz dasselbe, wie auf dem Naturgebiet, wo auch nicht jedes individuelle Phänomen den Typus rein ausdrücke, mit andern Worten, der Stoff nicht vollkommen organisirt sei. Der Doppelgegensatz, einerseits des Guten und Bösen, andererseits des Freien und Nothwendigen, drückt für Schleiermacher nichts Anderes aus, als das relative Auseinander der organisirenden Thätigkeit und des organisirbaren, also relativ noch nicht organisirten Stoffes. Freiheit ist ihm das ursprüngliche Nichtmechanischsein des Organischen und Nothwendigkeit das Nochnichtorganischsein des Mechanischen. Wäre der Gegensatz des Guten und Bösen, des Freien und Nothwendigen, mehr als ein Unterschied der Entwickelungsstufen, d. h. mehr als der Unterschied des positiven Factors in der werdenden Einigung von Vernunft und Natur, so müsste es nach Schleiermacher einen Gegengott geben, was ein Ungedanke ist. Dieser Satz ist ganz richtig. Niemand behauptet auch die an und für sich seiende Realität des Bösen als Idee. Aber das Böse ist das willkürliche Setzen des negativen Factors im Geist, die Unfreiheit aus Freiheit. Die angemessene Darstellungsform der Ethik ist Schleiermacher die historische, die Entwickelung einer Anschauung. Bemerkenswerth in diesen Sätzen ist wieder die theilweise Annäherung an Hegel, die in der Polemik gegen das Sollen bis auf die Worte zusammenstimmt. Und doch ist dieses Zusammentreffen von beiden Seiten ein ganz originelles, freies. Der Unterschied ist aber, dass bei Hegel die Idee, welche kein blosses Sollen, sondern sich realisirende Energie ist, durch die Selbstbestimmung der Subjectivität hindurchgeht, dass die Idee nur darum realisirt wird, weil sie den wahren Gehalt der Subjectivität ausdrückt, dass das Subject sich trotzdem gegen die Idee bestimmen kann, in der Dauer der menschlichen Entwickelung aber zur Idee als seinem Wesen immer wieder zurückkehrt, so dass die Idee allein festgehalten wird. Bei Schleiermacher erscheint die Idee, oder wie er es nennt, die Vernunft, als unmittelbare Naturkraft. Ganz natürlich ist, dass Schleiermacher von seinem Standpunkte aus gegen die sogenannte reine Ethik und gegen die imperativische Form, mit einem Wort gegen die kantische Lehre polemisirt. Reine Ethik, d. h. die Selbstbeziehung der inhaltlosen Form, drückt ihm

keinen Inhalt aus. Dies ist beinahe eine Tautologie. Aber Schleiermacher verkennt die absolute Bedeutung der Form für die Ethik. Ganz richtig bemerkt er, der kantische Imperativ: handle auf allgemeine Weise, sei der Form nach wahr, setze aber voraus, dass der Inhalt des Handelns anders woher entstehe. So sehr sich die schleiermacher'sche Ethik in der Form der Naturlehre nähert, so entgegengesetzt ist ihr Inhalt dem Naturalismus. Was man Naturalismus nennt, ist das Stehenbleiben bei der unmittelbaren Natürlichkeit. Auf diesem Standpunkt ist die Ethik Eudämonismus. Schleiermacher hebt aber ausdrücklich hervor, dass damit die Natur nicht höher organisirt werde, in dem Process der Vornunftorganisation ein Stillstand eintrete.

Gleich seiner Grundanschauung der ethischen Welt ist Schleiermacher's Construction der sittlichen Sphären originell und meisterhaft, aber auch theilweise zu individuell und darum nicht musterhaft. Wir haben gesehen, wie die bildende Vernunftthätigkeit die reale und die ideale Form setzt, organisirend und symbolisirend ist. Dieser Doppelseitigkeit der Vernunft tritt nun eine zweite zur Seite, so dass eine vierfache Vernunftfunction entsteht. Die Vernunftthätigkeit ist identisch und individuell, in allen Menschen eine gleiche und in jedem eine eigenthümliche. Der Herausgeber der schleiermacher'schen Ethik erklärt ausdrücklich, dass der Gegensatz von identisch und individuell nicht zusammenfalle mit dem des Allgemeinen und Besondern. Dies ist sehr wichtig. Denn das Besondere ist in dem Allgemeinen enthalten, nicht aber das Individuelle in dem Identischen. Es ist derselbe Grundmangel, der uns immer und immer wieder entgegentritt, dass die Vernunft nicht Freiheit, nicht Subjectivität, nicht sich selbst besondernd, sondern unmittelbarer Inhalt ist. So ist die Identität der Vernunft in der Menschengattung eine Thatsache, die an der Individualität ihre Grenze hat, aber nicht die Individualität selbst setzt. Mit voller Berechtigung hat Schleiermacher grossen Werth darauf gelegt, dass er es gewesen, welcher den Begriff der Eigenthümlichkeit der Ethik und der Geisteswissenschaft überhaupt vindicirt hat. Aber dieser einflussreiche und werthvolle Begriff erscheint doch in der schleiermacher'schen Construction einseitig gefasst. Dass Eigenthümlichkeit und Identität

keinen absoluten Gegensatz bilden, konnte freilich dem geistvollen Blick des Schöpfers dieser Ethik nicht entgehen. Aber sie gehen bei Schleiermacher in einander über wie Naturunterschiede, wie das Licht durch verschiedene Grade der Helligkeit in das Dunkel übergeht und umgekehrt. Das Wahre ist aber, dass die Individualität aus dem Allgemeinen hervorgeht und darum dem Geist durchdringlich ist. Ja, je energischer die Individualität, desto verständlicher ist sie. Aus der schleiermacher'schen zweifachen Theilung der Vernunftthätigkeit entstehen nun die vier Functionen des identischen und individuellen Symbolisirens, des identischen und individuellen Organisirens. Aus diesen Functionen entstehen die sittlichen Sphären, indem jede die Individuen zu einem besondern Kreis, zur Gemeinschaft und Thätigkeit zusammenschliesst. Nicht die Persönlichkeit ist es, welche sich in den sittlichen Kreisen realisirt, sondern die Function verwirklicht sich gleich einer Naturkraft durch die Personen. Die vier Sphären stehen daher auch, wie schon bemerkt, neben einander und gehen nicht in eine durchgreifende Einheit zusammen. Die Person kommt bei Schleiermacher nur vor als „das Gesetztsein der sich selbst gleichen Vernunft zu einer Besonderheit des Daseins in einem bestimmten und gemessenen Naturganzen, welches zugleich anbildend ist und bezeichnend, zugleich Mittelpunkt einer eignen Sphäre und angeknüpft an Gemeinschaft". Natürlich kommt es bei Schleiermacher's Tiefe nicht dahin, dass die vier Sphären abstract auseinandergerissen werden, sondern jede stellt die Totalität unter einem besondern Charakter dar. Aber die gegenseitige Immanenz als Zweck und Mittel kommt nicht zur Klarheit. Das Symbolisiren unter dem Charakter der Identität ist Schleiermacher das Wissen, das Symbolisiren unter dem Charakter der Individualität das Gefühl, das Organisiren unter dem Charakter der Identität der Verkehr, das Organisiren unter dem Charakter der Individualität das Setzen des Eigenthums — Eigenthum hat, wie man sieht, bei Schleiermacher nicht den gewöhnlichen Sinn; es bezeichnet den individuellen Lebensgehalt, den unmittelbaren wie den mittelbaren —. Auffallen könnte, dass Schleiermacher das identische Organisiren sogleich als Verkehr fasst und nicht als Arbeit, da doch der Verkehr erst durch die Gemeinschaft entsteht. Doch ist dies kaum eine Incorrectheit,

da das identische Organisiren, d. h. das Herstellen allgemeiner Gebrauchsmittel, erst mit dem Verkehr entsteht. Jede dieser Functionen begründet nun in der Gemeinschaft eine eigene vermittelnde Beziehung. Der Verkehr begründet das Rechtsverhältniss, das Wissen das Verhältniss des Glaubens oder Zutrauens, das Eigenthum die Geselligkeit, das Gefühl die Offenbarung. Unter diesen vermittelnden Beziehungen ist die Stellung der Rechtssphäre am verständlichsten. Auf den Inhalt der Rechtsbestimmungen geht aber Schleiermacher nicht ein. Weniger deutlich auf den ersten Blick ist der Glaube als das Verhältniss der Wissenden. Schleiermacher erklärt ihn so, dass der Gedankenaustausch auf der Voraussetzung beruhe, dass bei dem Gebrauch der gemeinsamen Ausdrucks- und Gedankenformen Jeder, indem er Eigenes in sie hineinlegt, dieselben doch in dem allgemeinen Sinne versteht und anwendet. Der Begriff des Eigenthums als Resultat des individuellen Organisirens ist deutlich. Weniger der Begriff der Offenbarung als Ausdruck des individuellen Symbolisirens oder des Gefühls. Doch erklärt er sich durch Schleiermacher's Ausführung sehr sinnvoll. Ton und Geberde, die Sprache des Gefühls, ist Offenbarung. Denn sie gibt den Ausdruck eines individuellen und einzigen Ganzen. Zu bemerken ist noch, dass Schleiermacher von der symbolisirenden Thätigkeit unter dem individuellen Charakter nur die höchste Form, denn das ist das Gefühl, in die Ethik einführt. Die Empfindung, welche doch in dem individuellen Erkennen und Bilden eine grosse Rolle spielt, lässt Schleiermacher bei Seite. Er hat darin wohl Recht, vergisst aber zu sagen, dass die individuell symbolisirende Thätigkeit eben nur als Totalität in die Ethik gehört. Aus der Gemeinschaft innerhalb jeder der vier Vernunftthätigkeiten leitet nun Schleiermacher die sittlichen Sphären ab, deren er demnach vier hat. Hier zeigt sich aber, dass die sittlichen Gestalten zu concret sind, um auf ein blos psychologisches Eintheilungsprincip, so dass jede unter dem Charakter einer einfachen psychologischen Function steht, zurükgeführt werden zu können. Aus dem identischen Symbolisiren entsteht die Gemeinschaft des Wissens, deren Product und Mittel die Sprache ist. Schleiermacher's Bemerkungen über die Sprache sind sehr schön. Aber die Sprache hat ein ebenso nahes Verhältniss zu dem individuellen Symbolisiren. Sie wird

ebenso durch das Gefühl als durch den Verstand bereichert und gebildet, und dient beiden gleichmässig als Ausdrucksmittel. Die Wissenschaft ist durch den Begriff des identischen Symbolisirens nicht hinlänglich bestimmt. Vergl. oben unsere bezügliche Ausführung. Das identische Organisiren bildet das Verkehrsgebiet. Hier wäre bei Schleiermacher eine eingehendere Würdigung des Charakters der Arbeit zu wünschen. Ueber den Verkehr selbst findet sich aber ein ausgezeichnetes Verständniss. Aus dem Bilden und Aufschliessen des Eigenthums, aus der Gemeinschaft des individuellen Organisirens, entsteht Hausrecht und Gastlichkeit. Es ist seltsam, dass Schleiermacher das Haus von der Familie trennt, dass er das Haus unter den individuellen Charakter stellt, die Familie aber unter keine der sittlichen Sphären, weil sie alle enthalte. Die Familie, die von dem Haus nicht zu trennen ist, gehört aber in die individuelle Lebensgemeinschaft, als deren Vollendung. Die Geselligkeit ist der Vorbote und Ausläufer der Familie. Es ist aber eine Unmöglichkeit, wie Schleiermacher thut, für die individuelle Gemeinschaft die theoretische und praktische Seite der Individualität, Organisiren und Symbolisiren, zu trennen. Man theilt in der Geselligkeit nicht blos das Eigenthum mit, sondern ebenso das Gefühl. Diese beiden Begriffe, Eigenthum als Organ, Gefühl als Symbol, fliessen überhaupt auf dem individuellen Gebiet viel mehr zusammen, als auf dem universellen. Die Anwendung, die Schleiermacher von dem individuellen Symbolisiren macht, ist das Auffallendste seiner ganzen ethischen Construction. Die Gemeinschaft des Gefühls ist nach ihm die Kirche, welche das Kunstleben unter sich befasst. Denn die Kunst ist das Ausdrucksmittel, die Sprache der Religion. Gefühl ist nach ihm die Reaction der individuellen Lebenseinheit gegen jede Einwirkung. Die Darstellung jedes Gefühls ist daher immer die Darstellung eines individuellen Ganzen in einem bestimmten Zustand. Dies soll den Hervorgang der Kunst aus dem Gefühl erklären. Indem aber das individuelle Bewusstsein oder das Selbstbewusstsein, welches mit dem Gefühl zusammenfällt, in jeder Reaction sich bestimmt findet, geht es zugleich auf die Aufhebung des Gegensatzes zwischen dem einzelnen Bestimmenden und Bestimmtsein, somit auf die Indifferenz aller Gegensätze, auf Gott. Insofern ist das Gefühl Organ der Religion,

und die Kunst wird Ausdruck der Religion. Es erscheint auffallend, dies in das Gefühl zu legen. Das Auffallende verschwindet, wenn wir anstatt Gefühl das Wort Gemüth setzen. Schleiermacher gebraucht selbst in der Ethik ein paar Mal Gemüthsbewegung synonym mit Gefühl. Das Gefühl als die individuelle Lebenseinheit greift über das einzelne Erregende, da es Totalität an sich ist, hinaus. Das Gefühl findet sich durch die Erscheinung nur bestimmt, d. h. es tritt überhaupt nur in Thätigkeit, sofern die Erscheinung, welche die Individualität berührt, Ausdruck der absoluten Totalität, d. h. des Weltganzen ist. Indem die Individualität sich in ihrem Lebensgrund erregt findet, wird sie zugleich gewahr, dass dieser Grund nicht ihr eigen, sondern ein unerkanntes Höheres ist, ein Höheres, aus welchem auch ihr Wissen von der Welt, insofern dieses vorhanden, erst als besondere Thätigkeit hervorgeht. So kann Schleiermacher sagen, dass das Gefühl in seiner Reinheit Bewusstsein der Abhängigkeit ist. Das Gefühl bezieht sich auf Gott, als den Einheitspunkt aller Gegensätze. In der Vollendung des Gefühls würde mit dem Gegensatz von Individuellem und Allgemeinem auch das Bewusstsein der Abhängigkeit verschwinden. Als Erscheinung kann aber das Gefühl nie in vollkommener Reinheit auftreten.

Diese ganze Ausführung scheint jedenfalls nur auf das psychische Gefühl zu passen, und man kann sich wundern, warum Schleiermacher zur Bezeichnung desselben nicht den Ausdruck Gemüth vorgezogen hat. Schleiermacher wollte gemäss seiner Grundanschauung, welche nur einen relativen Unterschied der Natur und des Geistes zulässt, die Identität des Leiblichen und Psychischen festhalten. Auch das körperliche Gefühl ist die Reaction der individuellen Lebenseinheit. Diese Einheit ist aber noch ganz elementar und bestimmungslos. Empfindung ist das Setzen einer Bestimmung in die Allgemeinheit des sinnlichen Lebenszustandes oder des Gefühls, ohne dass das Gefühl als Einheit sich wahrnehmbar gehemmt oder gesteigert fühlt. Ein Eindruck auf das Auge setzt eine solche Bestimmtheit. Aber nur wenn der Lichtreiz entweder zu stark wird oder wohlthuend wirkt, ruft er das Gefühl hervor. Gefühl kommt aber nicht blos dem leiblichen Leben, sondern auch dem Geist zu. Auch der geistige Inhalt kann sich gegen eine

in ihn gesetzte Bestimmtheit indifferent verhalten, oder als qualitative Einfachheit positiv oder negativ reagiren. Der fühlende Geist verleiblicht sich in eigenen Organen. Dies sind die psychischen Affecte und ihre Verleiblichungen. Das psychische Gefühl ist die Reaction des individuellen Lebensinhaltes. Insofern es ein körperliches Organ hat, wird dieses durch Vorstellungen, bezüglich durch das Organ der Vorstellungen, in Bewegung gesetzt und ist ein anderes als das Organ des blossen Körpergefühls. Man kann Zahnschmerz haben ohne psychischen Schmerz, also Körpergefühl ohne psychisches. Wenn aber der Zahnschmerz Trauer oder Aerger hervorruft, so tritt das psychische hinzu und ein anderes Organ in Leidenschaft. Sicherlich kann nur das psychische Gefühl Organ der Religion sein. Wir sagen, es kann sein. Müssen wir aber Schleiermacher darin beistimmen, dass das Gemüth das religiöse Organ ist? Gerade in dieser Entdeckung, die Religion dem individuellen Leben zu vindiciren, zeigt sich die wunderbare Feinheit seines Geistes und liegt ein unverlierbarer Gewinn für das Verständniss der Religion. Wir bestimmten die Religion als das Durchdrungensein des Gemüths von dem absoluten Zweck, wir können auch sagen, von der Idee des Absoluten. Warum ist denn das Gemüth der psychologische Ort, wo diese Idee dem Geist zuerst offenbar wird, und wo sie festgehalten wird, wenn alle andern Geistesthätigkeiten scheitern, und von wo aus alle andern Geistesthätigkeiten immer wieder befruchtet werden? Darum, weil die Individualität nur dann sich nicht verliert, wenn sie sich im Absoluten findet. Dieses Suchen und Finden ist absolute Abhängigkeit, aber auch absolute Freiheit. Abhängigkeit, weil das Gemüth sich im Absoluten bedingt findet; Freiheit, sofern das Gemüth sich affirmirt findet und zugleich das Absolute umfasst, also sich selbst bedingt. Schleiermacher fasst die Religion nur als Abhängigkeitsgefühl, weil ihm das Absolute nicht concrete Entwickelung, sondern Einfachheit oder negative Einheit ist.

Die Individualität kann nicht tiefer stürzen, als wenn sie sich selbst vergöttert. Das Gemüth ist es, welches über jedes endliche Sein auf das Absolute hinweist. Dies hat Schleiermacher mit grossem Instinct, wenn auch vielleicht sein Ausdruck mangelhaft, für ewig erkannt. Aber die Gemüthsthätigkeit enthält vorstellende, denkende Thätigkeit in sich, ja, kann

sich ohne solche nicht vollziehen. Es ist wieder die zu weit getriebene psychologische Scheidung und Abstraction, wenn Schleiermacher behauptet, das Gefühl sei vollständig in sich, sein Ausdruck lediglich die Kunst; nur durch das äusserliche Bedürfniss der Gemeinschaft, das religiöse Eigenthum auch durch die Sprache darzustellen, trete mittelst Reflexion auf das Gefühl die Bildung von Glaubenssätzen ein. Dieselbe Einseitigkeit ist, wenn der Wille, das Thun, aus dem Gefühl ausgeschlossen wird. Die Gemüthsbewegung ist vielmehr eine Einheit von Denken und Wollen, wie alles geistige Verhalten. Dieses Verhalten empfängt seine Eigenthümlichkeit durch den Gemüthsinhalt, welcher die individuelle Totalität ist, und besteht in einem Ergreifen, welches die Erfüllung dieser Totalität, und in einem Streben, welches die Ausbreitung dieses subjectiven Inhaltes über alle äussern Gebiete des Handelns ist. Gemüth ist der individuelle Lebensgehalt, aufgenommen in die unendliche Form. Die Form strebt sich zu erfüllen, aber zugleich so, dass das Individuelle in die Affirmation aufgenommen sei. Das Gemüth schafft sich daher den absoluten Gegenstand. Dies ist aber nicht willkürlich, und das Gemüth ist vielmehr durch den Gegenstand bestimmt. Von dem Gemüth aus durchdringt das Princip des Absoluten das ganze auf die Wirklichkeit gerichtete Handeln. Die unendliche Form als solche kommt auch ausserhalb der Religion in den andern Thätigkeiten vor. Aber weil hier die individuelle Totalität nicht mit gesetzt ist, so können alle anderen Thätigkeiten der Einseitigkeit verfallen. Die Form bleibt dann leer, erscheint als *progressus in infinitum.* So kann die Wissenschaft sich zeitweise mit endlichen Principien begnügen. Die Kunst kann zu Idololatrie und Sinnenreiz herabsinken, die Arbeit zur Habgier und Genusssucht u. s. w. Aus der Integrität der Gemüthsthätigkeit, welche das religiöse Verhalten ist, also aus der Religion, geht ewig die Wahrheit der übrigen sittlichen Functionen hervor. Durch die Religion wird alle Geistesthätigkeit in dem Mittelpunkt des Absoluten festgehalten, um welchen sich das Centrum der Subjectivität bewegt. Die Individualität, welche sich vom Absoluten losreisst, muss sich auf die Endlichkeit beschränken oder unmittelbar in sich zu setzen suchen, was ihr nur durch Vermittelung der Menschheit zu Theil wird. Das Eine ist Stumpf-

sinn, das andere ohnmächtiger Frevel. Weil die Gemüthskräfte von der unendlichen Form durchdrungen sind, so wird jede besondere Gemüthserregung zur Ahnung des Unendlichen. Denn in der Erregung der besondern Kraft ist die Form mit bewegt. Jede Gemüthsfreude wird so zur Ahnung der absoluten Affirmation, jeder Gemüthsschmerz zum Schicksalsgefühl, d. h. zur Beziehung des individuellen Ereignisses auf das Weltgesetz. Die ahnende Thätigkeit ruht, sobald das Gleichgewicht der Gemüthskraft aufgehoben ist, d. h. sobald eine besondere Thätigkeit die Gegenwart des Selbstbewusstseins ausfüllt. Dies ist aber immer nur zeitweise möglich, weil das Einzelne im Selbstbewusstsein sich erschöpft. Die ahnende Thätigkeit schweigt andererseits, wenn die Erregung oberflächlich bleibt. Von solchen Menschen sagt man, dass sie kein Gemüth haben oder oberflächlich sind. Tief nennen wir das Gemüth, wenn die psychische Erregung das begleitende Ahnen hervorruft. An etwas Aehnliches hat Schleiermacher wohl gedacht, wenn er behauptet, dass jede Empfindung, auch die leibliche, „als ein ganzer Moment des Gefühls gesetzt“, religiös sei. Der angeführte Ausdruck soll wohl den Uebergang in's Psychische bezeichnen. Die leibliche Empfindung kann aber nur durch besondern Zusammenhang das psychische Gefühl erregen. Da Schleiermacher den Begriff der unendlichen Form nicht hat, so muss man fragen, wie das Gefühl ein Ausdruck des Unendlichen im Endlichen sein könne. Wie kann überhaupt das Unendliche in das Endliche eintreten? Nach Schleiermacher erfassen wir überhaupt das Unendliche nur als die negative Einheit, und da das Gefühl die Indifferenz der individuellen Gegensätze ist, so ist es allerdings der Berührungspunkt der Individualität mit der absoluten Totalität, welche nur als die hinter den Weltgesetzen liegende Einheit erfassbar ist. Sehr treffend ist Schleiermacher's Bemerkung, dass das Gefühl auch in der Wissenschaft die Quelle der synthetischen Combination sei, welche innerhalb der höhern wissenschaftlichen Thätigkeit die einzelnen Denker als originelle unterscheidet. Den Begriff der Ahnung benutzt Schleiermacher nicht, um die religiöse Thätigkeit des Gefühls zu begreifen. Er führt die Ahnung nur bei der Mittheilung des Gefühlseigenthums zwischen den Einzelnen ein. Ahnung ist die Aufnahme des fremden Gefühlseigenthums,

weil dasselbe in der Offenbarung nur angedeutet, nicht objectiv vollkommen ausgedrückt wird. Wenn das Gemüth, als Sammelpunkt der Individualität, Organ der Religion ist, so scheint es, müsse das religiöse Verhalten in allen Menschen ein verschiedenes sein. Dies ist nur bedingt wahr, sofern der religiöse Gegenstand als Gegenstand der unendlichen Form allgemein ist. Sofern aber das Suchen dieser Idee von dem Individuellen ausgeht, ist allerdings das religiöse Verhalten in Jedem zugleich ein verschiedenes.

Bei der Anregnng, welche Schleiermacher's Gedanken für das Verständniss der Religion geben, mögen noch einige Bemerkungen hier stehen. Man hat oft gefragt, ob Philosophie je die Religion ersetzen könne. Dass dies im Gesammtleben der Menschheit nicht möglich, geht aus unsern frühern Ausführungen hervor. Für die einzelne Persönlichkeit, auch bei verhältnissmässig hoher Geistesentwickelung muss zugegeben werden, dass sie ohne Religion sein kann. Aber dann fehlt eben diese eigenthümliche Geistesthätigkeit. Man kann nicht sagen, dass sie durch Philosophie ersetzt sei. Die Philosophie kann die Gottesidee auf ihrem Wege im Geist hervorbringen. Dies kann sogar die einseitige Verstandesphilosophie, wie denn der Deismus Nichts als eine Verstandesanschauung ist. Aber die theoretische Annahme der Gottesidee ist noch keine Religion. Religion ist erst die unmittelbare Beziehung dieser Idee auf das Gemüthsleben, auf das persönliche Empfinden und Wollen. Es muss ferner zugegeben werden, dass eine religionslose Natur ihren theoretischen Ueberzeugungen zu Lieb consequent handeln kann. Wenn in der theoretischen Ueberzeugung sittlicher Gehalt ist, wird derselbe sich auch im Handeln ausprägen, und auch principiell hat solche Consequenz und Selbsttreue sittlichen Werth. Die Blüthe der Sittlichkeit aber wird ohne Religion weder in individueller noch universeller Beziehung erreicht. In individueller Beziehung geht aus der Religion die Liebe, das schöpferische Zartgefühl und die feine Herzlichkeit hervor; in universeller die synthetische Combination, die schöpferische Kraft auf wissenschaftlichem wie auf praktischem Gebiete. Nur die Religion lehrt die Persönlichkeit unendlich anerkennen ohne Götzendienst. Nur die Religion lehrt an die individuell gesättigte Idee glauben. Uebrigens kann auch in

Naturen von rein formeller Ueberzeugungstreue die religiöse Wurzel nicht fehlen. Die Selbsttreue würde sich vernichten, wenn sie sich als Willkür erschiene, nicht angeknüpft an ein Allgemeines. Wenn Kant die Religion definirt als Auffassung der sittlichen Gesetze als göttlicher Gebote, so erscheint diese Anknüpfung, wie Kant selbst es ansehen will, äusserlich und im Grunde überflüssig. Allein die Idee des Absoluten liegt viel unmittelbarer in dem kategorischen Imperativ. Der Imperativ folgt nicht aus der empirischen Subjectivität. Er ist die That der transscendentalen Subjectivität in der empirischen. Das transscendentale Subject ist aber das allgemeine. Hätte Kant diese allernächste Consequenz gezogen, so ergibt sich unmittelbar die Thätigkeit der absoluten Subjectivität in der endlichen, der Uebergang der blossen Moral zur Religion. Das Anknüpfen der formellen Ueberzeugungstreue an ein Allgemeines ist Manifestation des Gewissens. Das Gewissen ist diese Thätigkeit des endlichen Geistes, vermöge seines Gesetztseins im absoluten gegen jedes Sichverlieren in's Endliche zu reagiren. In der religiösen Ahnung ist mit der Affirmation des individuellen Lebensgehaltes in der Idee des Absoluten auch die Harmonie der Individualität, die Reinheit und Heiligkeit jeder einzelnen Gemüthsrichtung gesetzt. Gewissensthätigkeit entsteht, wenn die einzelne Willensrichtung aus der Harmonie heraustritt, als Bewusstsein des Widerspruchs gegen die individuelle Harmonie und gegen die Harmonie mit der Idee des Absoluten. Je mehr das Heraustreten aus der Harmonie als das allgemeine Geschick des endlichen Geistes gefühlt wird, desto mehr wird die Idee der Versöhnung Inhalt der Religion. In der christlichen Religion ist die Idee der Versöhnung am ausgeprägtesten, weil das Christenthum die geistigste und tiefste Anforderung macht. Die Idee der Versöhnung wird wenig hervortreten auf einer Religionsstufe, wo der Gemüthsinhalt, den die Religion affirmirt, barbarisch oder überhaupt wesentlich natürlich ist.

Die religiöse Ahnung darf nicht als blosse Sehnsucht und Bedürfniss, vielmehr als Erfassen der höchsten Realität angesehen werden. Die Unbestimmtheit, welche im Ahnen liegt, kommt nur daher, weil die Realität nicht concret gegenwärtig ist. Aber das religiöse Ahnen ist selige Gewissheit. Es wird Glaube, wenn es seinen Besitz, die höchste Realität, in der

Verwirrung des Lebens, ja, in der Zerrüttung des eigenen Innern behauptet. Im Ahnen, im Glauben liegt allerdings auch Sehnsucht. Diese geht darauf, dass die Einheit der höchsten Idee und des Concreten, welche an sich ist, dem Subject erscheine. Diese Erscheiuung kann aber nur durch das sittliche Handeln hervorgebracht werden. Die Spötter, welche sagen, dass die Religion dem Menschen zumeist erst in der Noth komme, treffen nur sich selbst. Oberflächliche Naturen werden erst durch den Kampf auf den Grund des Lebens gewiesen, welchen gemüthvolle oder religiöse auch in dem harmonischen Fluss des Lebens sich manifestiren sehen.

Wenn Gefühl nach Schleiermacher die Erregung der individuellen Lebenseinheit ist, so ist die Kunst die Darstellung der individuellen Erregung und daher die Sprache der Religion. Die Kunst zerfällt in zwei Gebiete, d. h. Arten von Künsten. In der einen Art wird das Gefühl in unmittelbarer Action dargestellt, d. h. als vermittelst organischer Bewegung reagirend gegen das erregende Moment. Dies sind die beweglichen Künste Mimik und Musik. In der andern Art sind die individuellen Erregungen oder Gefühlszustände zu bleibenden Gestalten fixirt. Dies sind die plastischen Künste. Da für die individuelle Lebenseinheit nur das Universum erregendes Moment sein kann, so sind die Gestalten der plastischen Kunst zugleich Bilder des Universums und dadurch im Stande, das Gefühl des Betrachters zu afficiren. Dasselbe muss von den beweglichen Künsten gelten. Die Möglichkeit der Kunst beruht darauf, dass jede Gefühlsthätigkeit von einem Bilden der Phantasie begleitet ist, in welchem der subjective Zustand als objective Aeusserung angeschaut wird. Die unmittelbare organische Aeusserung des Gefühls, die Offenbarung, war Geberde und Ton. Die Phantasie anticipirt diese Aeusserung und vollendet sie zur Totalität der individuellen Erscheinung, so dass die ganze Erscheinung Ausdruck des Innern, d. h. vom Gefühl bewegt ist. Diese begleitende Thätigkeit der Phantasie rührt daher, dass in jedem Handeln einer der vier Geistesthätigkeiten die andern auf untergeordnete Weise mitgesetzt sind. In dem individuellen Symbolisiren oder dem Gefühl also ist auch das universelle

Symbolisiren mit gesetzt und zwar in seiner höchsten Form als synthetische Combination. Die synthetische Combination lediglich als Darstellung des Gefühls ist die Phantasie, welche sich von der wissenschaftlichen Synthese dadurch unterscheidet, dass sie nicht analytisch werden will, wir würden sagen, die Analysis nicht einschliesst. In dieser schleiermacher'schen Ausführung, so kunstvoll sie ist, ist doch das Wesen der Kunst nicht erschöpfend aufgefasst. Nicht jede Gefühlserregung und nicht jede objective Darstellung derselben ist ein Kunstgebilde, auch dann nicht, wenn wir mit Schleiermacher annehmen, dass die Beziehung auf's Universum jedesmal erkennbar sei. Zur Kunst gehört, dass die bewegte Individualität zugleich typisch oder Ausdruck der Idee sei, und dass das Verhältniss zum Universum, mag nun das Universum affirmativ oder negativ sich zu manifestiren haben, in seiner Wahrheit oder Ewigkeit ausgedrückt sei. Beides kann von der empirischen Individualität nicht gesagt werden. Schleiermacher sucht diesem Mangel zu begegnen, indem nach ihm die Kunst den relativen Werth jedes Einzelnen für das Individuum ausdrücken soll. Setzt man dazu das Individuum als normal voraus, so nähert man sich der obigen Bestimmung. Doch bleibt der Ausdruck immer undeutlich.

Wenn ferner Schleiermacher die Kunst blos als Ausdruck der Religion in die Ethik einführt, so ist dies insofern richtig, als alle sittlichen Sphären, besonders aber die idealen, Kunst und Wissenschaft, jede in ihrer Totalität als Ausdruck der Religion angesehen werden können. Aber die Kunst hat auch ihre Selbstständigkeit. Schleiermacher muss selbst anerkennen, dass es zwei Kunstgebiete gebe. In dem einen werde die Verschiedenheit der Lebensmomente dargestellt, so entstehe der gesellige Styl; in dem andern werde das Zusammenfassen der Vernunftinteressen dargestellt, so entstehe der religiöse Styl. Weiter bezeichnet Schleiermacher diesen Unterschied, in wiefern die Affection einer einzelnen sinnlichen Richtung auf die Totalität der sinnlichen Person hervortrete, entstehe die profane Darstellung; inwiefern die Affection der sittlichen Person, die religiöse Darstellung. Die Selbstständigkeit der Kunst besteht darin, dass sie berechtigt ist, jedes individuelle Ganze der Erscheinungswelt und jeden individuellen Lebensmoment in

seiner positiven Lebendigkeit und Idealität aufzufassen, ohne dass, wie Schleiermacher allzu künstlich will, die Beziehung auf das sittliche Ganze immer objectiv ausgedrückt ist. Diese Beziehung soll im Betrachter sein, und nur dadurch wird der Kunstgenuss ein sittlicher. Die Kunst selbst aber ist nur religiös, wenn sie den Geist in seiner Versenkung oder in seinem Ringen um den höchsten Lebensgrund direct darstellt.

Seine Ansicht, dass die Kunst nur Ausdruck des Individuellen und andererseits abhängig von der Religion sei, begründet Schleiermacher durch zwei Bemerkungen, die scharfsinnig genug sind. Hinsichtlich des Erstern sagt er: „wäre das Objective die Tendenz der Kunst und nicht die eigenthümliche Combination der Phantasie, so müsste sie sich in einem bestimmten Cyclus bewegen, und ihre Tendenz sein, in eine einzige Darstellung zusammenzufallen. Nun sollen aber nicht einmal zwei Jupiter Eines Künstlers dieselben sein." Allein dies kommt daher, weil es unendlich viele individuelle Typen gibt, die zugleich ideal behandelt werden können. Alles nicht Ideale, also eine unendliche Menge individueller Erscheinungen und Lebensmomente bleibt von der Kunst ausgeschlossen. Die andere Bemerkung ist, dass es unmöglich sei, den Charakter eines Kunstsystems in das Gebiet einer andern Religion überzutragen, wogegen die Poesie einer fremden Nationalität, aber aus derselben Religionseinheit, sich leicht und schnell aneigne. Allein der innige Zusammenhang zwischen Religion und Kunst beruht auf der Einheit des geistigen Lebens, ohne die relative Selbstständigkeit der Kunst auszuschliessen. Das allerdings schlagende Beispiel, welches Schleiermacher jedenfalls vorgeschwebt hat, ist doch wohl die Unübertragbarkeit des griechischen Kunstgehaltes in unser Geistesleben. Allein im Griechenthum hatten überhaupt Kunst und Religion die Verschiedenheit ihres Charakters und ihre Selbstständigkeit gegen einander nicht ausgeprägt. Dies bezeichnet aber nicht die ewige Natur dieses Verhältnisses, sondern nur einen historischen Moment.

Schleiermacher ordnet die Familie und die Nationaleinheit nicht den vier ethischen Sphären oder Formen ein, sondern er behandelt sie als zwei Naturganze von verschiedenem Umfang, d. h. beruhend auf einer ursprünglich durch die Natur gesetzten, also individuellen Gemeinschaft des Lebensgehaltes. Beide

Ganze sind fähig, die vier ethischen Sphären in sich auszubilden und zu umfassen. Sie bilden aber nur s. z. s. einen gemeinsamen Boden, nicht einen determinirenden Kreis des Zusammenhaltes. Innerhalb der nationalen Einheit sollen sich nach Schleiermacher Staat, welcher nur die organisirte bürgerliche Gesellschaft ist, Wissen, Geselligkeit und Kirche unabhängig neben einander bewegen. Von der Familie muss gesagt werden, dass sie nicht geeignet ist, die vier Sphären hervorzubilden. Wenn das grosse Ganze des sittlichen Lebens entwickelt ist, finden sich alle sittlichen Functionen in der Familie, weil jeder Function alle anderen immanent sind. Vergl. unsere obige Ausführung. Historisch aber muss der Familienzusammenhang abgebrochen werden. Die Einzelnen müssen aus dieser Einheit heraustreten, wenn freie und grosse Sittlichkeit sich entwickeln soll. Die Familie ist ihrem Wesen nach nur individuelle Lebensgemeinschaft, welche den Keim aller Sittlichkeit allerdings in sich enthält, weil ihn die Individualität überhaupt in sich enthält. Die Bedeutung der Nationalität ist von Schleiermacher noch nicht erkannt. Die Nation ist nicht ein gemeinsamer Naturboden und ein räumlich abgegrenztes Nebeneinander der vier Gestaltungen der Vernunftsthätigkeit. Nationalität und Staat hängen auf's Engste zusammen. Wenn wir in schleiermacher'scher Redeweise unsere Anschauung vom Staat so ausdrücken können, dass der Staat die synthetische Combination der sittlichen Welt ist, so ist Nationalität die eigenthümliche Combination, wie sie sich allerdings aus einem bestimmten Naturboden, d. h. einer Volksanlage ergibt. Allein die natürliche individuelle Anlage ist nur der Ausgangspunkt der eigenthümlichen Combination. Die Eigenthümlichkeit erhält ihren besten Gehalt und ihre Stärke erst in dem Process der freien sittlichen Productivität. Daher ist die Nationalität mehr noch ein sittliches, als ein natürliches Product. Schleiermacher sagt, dass die Gemeinschaft unter dem Charakter der Identität, Staat und Wissen, sich mehr an die nationale Schranke binde, als unter dem Charakter der Individualität als Kirche und Geselligkeit, wo es mehr auf die Gleichheit der sittlichen Entwickelung ankomme. Allein was wirklich die Gemeinschaft des Organisirens unter dem Charakter der Identität darstellt, der Verkehr, verbindet die ganze Welt. In wie weit Geselligkeit

und Religion über die Nationalität hinausgehen, darauf kommen wir unten.

Nach Schleiermacher ist der sittliche Inhalt oder die Vernunftthätigkeit in ihrer vierfachen Bestimmtheit unter einer dreifachen Form zu betrachten: als Gut, als Tugend und als Pflicht. Da die Vernunftthätigkeit als eine Mannigfaltigkeit von Thätigkeiten erscheint, so erscheint der ethische Inhalt als eine Mannigfaltigkeit von Gütern, Tugenden, Pflichten. Die Totalität der Güter, welche aber nach Schleiermacher keine reale Einheit bildet, ergibt den Begriff des höchsten Gutes. Dagegen entspringt zwar die Gesammtheit der Pflichten aus einem höchsten Entschluss. Aber es gibt keine höchste Pflicht und keine höchste Tugend, wenn man nicht die Mannigfaltigkeit der Tugenden und Pflichten, nur äusserlich in einen Ausdruck zusammengefasst, so nennen will. Der Begriff des höchsten Gutes dagegen hat in sofern Realität, als er ausdrückt, dass die Vernunftthätigkeiten nur in ihrem Zusammensein die Vernunftanlage realisiren. Was hat es nun mit diesem Formunterschied auf sich? Obwohl Schleiermacher dies nicht sagt, so lässt derselbe sich zurückführen auf die sogenannten Kategorien der Modalität. Gut ist die Vernunft als Wirklichkeit, Tugend als (reale) Möglichkeit, Pflicht als Nothwendigkeit. Es ist Schleiermacher's Verdienst, erkannt zu haben, dass die Sittenlehre nur in dieser dreifachen Form vollständig dargestellt werden kann. Aber es ist ein Mangel der schleiermacher'schen Ethik, dass der Unterschied der Begriffe Gut, Tugend und Pflicht als ein blosser Formunterschied erscheint. In Wahrheit geht aber durch den Unterschied der Form zugleich eine Weiterbestimmung des Inhaltes hindurch. Dies schneidet Schleiermacher zum Nachtheil seiner Ethik ausdrücklich ab. Der ethische Inhalt bestimmt sich durch die Begriffsunterschiede des Allgemeinen, Besonderen und Einzelnen. Fasst man den Unterschied von Gut, Tugend und Pflicht nur formell, so kann der ethische Inhalt in der dreifachen Bestimmtheit von Allgemeinem, Besonderem und Einzelnem zugleich als Gut, Tugend und Pflicht erscheinen. Den ganzen ethischen Inhalt auf diese Weise dreimal darzustellen, wäre aber eine unnütze Weitläufigkeit und Wiederholung. Das Naturgemässe ist, die Allgemeinheit als Gut, die Besonderheit als Pflicht, die Einzelheit

als Tugend zu fassen. Denn das Allgemeine einer ethischen Thätigkeit erscheint immer als Totalität der Form, somit als objectiver Organismus. Das Besondere einer ethischen Thätigkeit erscheint, da die Elemente eines sittlichen Organismus Persönlichkeiten sind, als Beziehung des Allgemeinen auf die Besonderheit der Person, somit als eine Reihe von Anforderungen oder Pflichten. Die Pflichterfüllung ist aber wieder bedingt durch die individuelle Natur. Die Einheit der Pflicht und der individuellen Kraft oder die Einzelheit des ethischen Begriffs ist die Tugend. Betrachten wir z. B. die vollkommene individuelle Lebensgemeinschaft unter der dreifachen Bestimmtheit der Form und des Inhaltes, so ist diese Gemeinschaft als objectiver Organismus die Familie. Die Familie realisirt sich in Persönlichkeiten. Es entsteht also die Besonderheit der Anforderungen, die Ehe zu suchen (dies ist für Lebensalter und Geschlechter verschieden), das eheliche, kindliche und elterliche Verhältniss nach seinem sittlichen Charakter zu behandeln. Die einzelne Erfüllung dieses Charakters geschieht aber in individueller Weise, durch die Tugend. Besonderheit und Individualität fällt uns hier nicht zusammen. Unter Besonderheit ist nur der Inbegriff der allgemeinen Differenzen, die Art, verstanden, nicht aber die Eigenthümlichkeit, die Jeden zu einem schlechthin Einzigen macht.

Seiner Anschauung gemäss parallelisirt Schleiermacher die Begriffsunterschiede der ethischen Function mit denen des Naturlebens. Er sagt, auch die Natur könne angeschaut werden 1) als System der lebendigen sich wiedererzeugenden Formen, 2) als System der Kräfte, 3) als System der ineinandergreifenden Bewegungen. Schleiermacher setzt immer den Tugend- oder Kraftbegriff in die Mitte. Er ist aber das Dritte. Denn auch wenn wir uns die Parallele mit den lebendigen Naturkörpern gefallen lassen, so werden die Bewegungen durch das bestimmte Mass der Kraft individualisirt, nicht umgekehrt.

Schleiermacher weisst die weitere Theilung der Eintheilungsmomente der Güterlehre in der Tugend- und Pflichtenlehre ausdrücklich ab. Die Pflichten und Tugenden sollen weder einander, noch den Gütern entsprechen, weder indem sie die Güter besondern, noch indem sie ihnen dem Inhalt nach völlig gleichen. Die Ethik soll in ihren drei Formen denselben In-

halt jedesmal nach verschiedenen Eintheilungsgründen in gleich viele Gruppen, die sich dem Umfang nach entsprechen, aber nicht dem besondern Inhalt nach, darstellen. So hat Schleiermacher einerseits in der Güterlehre die bekannten vier Sphären. Die Tugenden entsprechen diesen Sphären nicht, aber er hat vier Cardinaltugenden. Er erklärt nämlich in der Tugendlehre den Unterschied zwischen identisch und individuell für einflusslos und zieht dagegen den von Gesinnung und Fertigkeit herbei. So erscheint die symbolisirende und organisirende Thätigkeit jede als Gesinnung und Fertigkeit. Nach unserer Anschauung gehört der Process der Gesinnung in die absolute Moral. Die Fertigkeit aber zerlegt sich innerhalb der endlichen Moral in viel mehr als zwei Formen. In der Pflichtenlehre erklärt Schleiermacher den Unterschied des Symbolisirens und Organisirens für einflusslos. So bleibt nur die Gemeinschaft unter dem Charakter der Identität und unter dem der Individualität. In beiden soll sich die Persönlichkeit einerseits auf die Gemeinschaft beziehen, andererseits auf sich selbst, ihre Ausrüstung sowohl als Werth einlegen, wie erhalten. So entstehen wiederum vier Pflichten. Aber der der Pflichtenlehre von Schleiermacher gegebene Eintheilungsgrund, die Beziehung zwischen Persönlichkeit und Gemeinschaft, ist bei Schleiermacher nur darum in der Pflichtenlehre neu, weil er die Persönlichkeit nicht, wie es geschehen muss, in der Güterlehre abhandelt. Wo dies geschieht, ergibt sich die Selbsterhaltung der Persönlichkeit in der Hingebung an jede sittliche Sphäre aus dem Princip der Pflichtenlehre, alle Güter zugleich anzustreben.

Was den Begriff des höchsten Gutes anlangt, so drückt es für Schleiermacher nur das Zusammensein aller besondern Güter aus. Uns ist das höchste Gut im objectiven Sinn, als die wahre Einheit aller concreten Güter, das Vaterland. Man kann aber vom höchsten Gut auch im subjectiven und absoluten Sinn reden. Das höchste Gut im subjectiven Sinn ist die Freiheit. Frei aber ist der Geist nur, wenn ihm die Objectivität entspricht, also im Vaterland. Weil aber die Einheit des Subjectiven und Objectiven nicht gegeben, sondern im sittlichen Handeln ewig hervorzubringen ist, so ist sie nur eine Wahrheit, insofern sie an sich ewig hervorgebracht ist in der Idee des Absoluten.

Hiermit verlassen wir Schleiermacher's Ethik, von der man sich nie trennen wird, ohne nach der reichsten Anregung mit verehrender Bewunderung zu dem Meister hinaufzublicken.

Hegel's Geistesphilosophie.

Die von uns gegebene Darstellung des Begriffs der sittlichen Welt in der Totalität seiner Momente soll nichts Anderes enthalten, als den Begriff der sittlichen Welt, wie ihn Hegel in seiner Geistesphilosophie gelehrt hat. Eine Abweichung liegt zunächst in der Form. Hegel's Darstellung ist die dialektische, unsere die empirische. Damit soll nicht etwa in die Absurdität der modernen Afterphilosophie verfallen sein, als wäre das Empirische das Vorzüglichere gegen das Begriffliche, nicht einmal in die Meinung, als könne das Geistige empirisch überhaupt erkannt werden. Was wir mit der Entgegenstellung des Dialektischen gegen das Empirische meinen, ist nur dieses. Hegel betrachtet jedes Moment des Begriffs, in unserm Fall jedes Moment des sittlichen Begriffs, als einseitige Bestimmung der Totalität. Indem die einseitige Bestimmtheit in vollster Reinheit gedacht wird, tritt der Widerspruch und im weitern Verlauf eine höhere Bestimmtheit hervor. So führt uns Hegel durch die sittliche Welt, wie durch ein kunstvolles Gebäude, wo wir uns in jede Partie zunächst als selbstständiges Ganze versenken, bei genauerer Betrachtung aber die Beziehung auf eine höhere Allgemeinheit inne werden, bis zu dem Alles zusammenfassenden Centrum. Dieses Verfahren ist nothwendig, wenn die sittliche Welt als ein geistiges Ganze erkannt und nachgewiesen werden soll. Hegel lässt es auch nie zweifelhaft, dass die aufgehobene Bestimmtheit in der höheren Bestimmung forterhalten ist. Was wir nur unter empirischer Darstellung im Gegensatz zu dieser dialektischen verstehen ist Folgendes. Wenn wir, um in jenem Bilde zu bleiben, das Gebäude durchwandert haben, und bei jeder Partie überzeugt sind sowohl von ihrer Nothwendigkeit für das Ganze, als von ihrer Mangelhaftigkeit, wenn sie isolirt, ausserhalb des Ganzen gedacht werden sollte, so haben wir den Gedanken des höchsten Zwecks, die ideelle Totalität, gewonnen, welche uns das allumfassende Verständniss erst eröffnet, das Wort des Räthsels, den Schlüssel des Ganzen. Jetzt aber wollen wir die Totalität, die uns successiv entstand,

auch in ihrem Ineinandergreifen als simultane Lebendigkeit anschauen. Wir überschauen, von Punkt zu Punkt eilend, in jedem Punkt sogleich das Ganze, was wir jetzt erst kennen, nachdem wir von jedem Einzelnen zugleich die Selbstständigkeit und die Unterordnung erkannt haben. Dies verstehen wir unter empirischer Darstellung der sittlichen Welt: die Anschauung der lebendigen Relativität innerhalb der Totalität. Diese von uns sogenannte empirische Darstellung ist ein ergänzendes Moment der Anschauung zur begrifflichen Entwickelung. Dieses ergänzende Moment kann in der Logik, wo es noch keine Anschauung, weil keine sinnliche Lebendigkeit gibt, nicht vorkommen. In der Logik ist auch nicht einmal etwas Entsprechendes gefordert, weil hier eben die Momente des Begriffs sich nicht in selbstständiger Lebendigkeit erhalten. Anders ist es in der Natur und sittlichen Welt.

Die empirische Darstellung ist daher, was das Empirische in ihr anlangt, nur Schein, d. h. die sittliche Totalität erscheint nur unter der Form der Unmittelbarkeit, ähnlich wie das ästhetische Kunstwerk nur scheinbar etwas Unmittelbares ist. Aber es ist das Bedürfniss des Geistes nach lebendiger Gegenwart, die dialektische Form, nachdem sie die Idee der Totalität erzeugt, bei Seite zu lassen, und die Idee gleich dem Kunstwerk als die unmittelbare Einheit ihrer Unterschiede zu ergreifen. Diese empirische Darstellung findet noch in etwas Weiterem ihre Berechtigung, als in der angegebenen Nothwendigkeit des Geistes, sich sowohl anschauend, als entwickelnd zu verhalten. Dieses Weitere ist die Anknüpfung an das eigentlich Empirische, an den erscheinenden Process des Lebens und der Geschichte. Innerhalb der nothwendigen Bahn der Entwickelung des Geistes treibt der Zufall und die Willkür ihr Spiel. Beschränkt sich die Darstellung der sittlichen Welt auf die Darstellung ihrer ewigen Hauptmomente, wie sie von einer bestimmten Bildungsepoche gewusst und herausgearbeitet sind, so kann sie sich begnügen, dieselben dialektisch zu entwickeln und das lebendige Fortwirken der untergeordneten Bestimmungen in den höheren anzudeuten. Verfolgt sie aber den praktischen Zweck, die sittliche Idee in der endlichen Lebendigkeit der Erscheinung weiter bestimmen zu helfen, so muss sie die sittliche Totalität ebenfalls als unmittelbare Lebendigkeit vor

Augen haben. Aus diesem Gesichtspunkt ist unsere Darstellung der sittlichen Welt hervorgegangen, welche nicht sowohl eine dialektische Entwickelung der Momente des sittlichen Begriffs, als eine encyclopädische Nebeneinanderstellung der Bestimmungen desselben ist, wobei auf das gegenseitige Ineinanderwirken und Zusammengehörigkeit der Nachdruck gelegt ist, so dass jede Bestimmung von vorn herein sogleich als eine relative genommen, die Relativität nicht aber durch den Versuch, das Einseitige als Totalität zu fixiren, dialektisch hervorgeht.

Diese anschauende Darstellung geht dem Zweck desselben gemäss durch unser ganzes Werk. Wir haben so den Staat zunächst assertorisch als die Totalität der sittlichen Zwecke definirt, alsdann den Inhalt der sittlichen Anlage des Menschen beschreibend, aber nicht dialektisch aufgezeigt. So erschien uns die Freiheit als die Spitze der geistigen Anlagen, während Hegel sie sogleich von Anfang als das Wesen des Geistes, dem dialektischen Gegensatz gegen die Natur gemäss, und damit auch sogleich von Anfang als die durchdringende Qualität des Naturinhaltes im Geist fasst*). Als die Vollendung der Freiheit erschien uns andererseits schon hier die religiöse Anlage, während Hegel, seinem Zweck gemäss, die Religion erst nach dem Durchgang der Freiheit durch die endliche Realität entstehen lässt. So ist das Böse von uns zwar im engsten Anschluss an die hegel'schen Bestimmungen dialektisch aus dem Verhältniss der Natur zur Freiheit begriffen worden, aber die absolute und die subjective Nothwendigkeit des Bösen, oder das Böse im Verhältniss zur göttlichen Weltordnung und im Verhältniss zur subjectiven Entwickelung, diese beiden Momente sind sogleich von uns neben einander gestellt worden, während in dem dialektischen System der Gedanke der göttlichen Weltordnung viel später erscheint, als der des subjectiven Zwiespaltes. — Es ist nie zu vergessen, dass die anschauende Darstellung nur dann in sich sicher ist, wenn sie auf der dialektischen ruht. Andererseits muss freilich der Dialektik ihrerseits eine Anschauung vorausgehen, welche sich durch den dialektischen Process

*) Es ist von der dialectisch-systematischen Gegenüberstellung der Natur und des Geistes im Ganzen die Rede. Es versteht sich, dass in Hegel's Psychologie die Freiheit wieder im engern Sinn Resultat ist, aber ebenso Voraussetzung der geistigen Anlagen, deren an sich seiende Qualität und im eminenten Sinn das Product ihrer selbst.

reinigt und befestigt. Ohne die Dialektik bleibt die Anschauung, der blosse Instinct, immer etwas Zufälliges und Vereinzeltes.

Nächst dem Unterschied in der Form weicht unsere Anschauung der ethischen Welt, scheinbar wenigstens, auch im Inhalt von der hegel'schen ab. Wir gehen auf den Inhalt der letzteren ein, um unsere Abweichungen entweder zu rechtfertigen, oder auf das Mass des Scheines zurückzuführen. Was wir unter dem Begriff der ethischen Welt zusammenfassen, fällt bei Hegel unter den universelleren Begriff der Geistesphilosophie. Und wenn die ethische Welt nach uns als Ein concretes System erscheint, so ist die bekannte Eintheilung der hegel'schen Geisteslehre in den subjectiven, objectiven und absoluten Geist. Die Lehre vom subjectiven Geist, die Psychologie, behandelt den Geist wesentlich als Anlage, ist also eine Uebergangswissenschaft, die, wie schon früher von uns bemerkt, eben sowohl in die Ethik hinein als ausser ihr fällt. Wichtiger ist die Trennung der Sphäre des absoluten Geistes von der Ethik im engern Sinn, welche das Recht, die Moral und die Sittlichkeit umfasst, wenn sich die Trennung als ernstlich erweisen sollte. Daneben finden sich auch noch Abweichungen im Einzelnen, von denen wir die Stellung der Religion selbst schon hervorgehoben haben. Nach dem Gesagten muss man Hegel's Ansicht des Ethischen nicht blos aus der Rechtsphilosophie, sondern ebenso aus der Encyclopädie, aus der Philosophie der Geschichte, aus den Vorlesungen über die Sphäre des absoluten Geistes kennen lernen. Aber auch die Phänomenologie des Geistes gehört hierher, und für die Ausbildung der ethischen Ansicht in Hegel selbst ist wichtig die Abhandlung über das Naturrecht aus dem Jahr 1802.

Die Ethik im engern Sinn, die Lehre von Recht, Moral und Sittlichkeit, worin die Sittlichkeit das höhere Dritte ist, in welchem die Gegensätze von Recht und Moral sich vereinigen, fasst Hegel unter dem Namen Rechtsphilosophie zusammen. Niemals hat der denkende Geist das Wesen der Sittlichkeit und ihrer Momente so tief erfasst, als in diesem Werke geschehen ist. Die Auffassung des Rechts, der Moral, der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und die des Regierungsorganismus sind gleich bewundernswerth. Dagegen ist das Werk wenig geeignet, in Zeiten politischer Bewegung, wo die

Gegensätze den Charakter der Abstraction annehmen, den Parteien als Autorität zu dienen. Denn alle sittlichen und politischen Abstractionen sind in diesem Werke aufgelöst. Dafür ist es für den gebildeten Staatsmann, der im Concreten steht, die tiefste Theorie. Das Werk ist eine Philosophie der Sittlichkeit und nicht eine praktische Politik. Es enthält daher wesentlich nur die principielle Begründung der sittlichen Momente und Institutionen, nicht das Detail der positiven Bestimmungen, wie sie sich aus der principiellen Anschauung für den daseienden Moment eines Staatslebens ergeben. Das Buch ist daher nur die Grundlage einer praktischen Politik, die dem Concreten gerecht wird, nicht eine solche Politik selbst. Mit dem Einfluss des Werkes verhält es sich, wie mit dem der hegel'schen Philosophie überhaupt. Es hat ungeheuer gewirkt, aber nur fragmentarisch, d. h. das empirische Bewusstsein hat sich die Gedanken dieses Werkes für alle seine Richtungen zu Nutze gemacht, an ihnen geschärft, befestigt und vertieft, aber dieselben zugleich einseitig gemacht und verdorben, so dass ein concretes Bewusstsein über Sittlichkeit und Politik, welches der Tiefe der hegel'schen Principien gemäss wäre, nirgends existirt. Interessant ist, wie sich die Reaction unserer Tage zu Hegel's Rechtsphilosophie verhält. Stahl polemisirt auf jeder Seite seines dreibändigen Werkes von der Vorrede bis zum letzten Paragraph gegen dieselbe. Bei dem entschiedensten Bestreben, in der Würdigung Hegel's gerecht zu sein, entstellt Stahl überall die Lehren Hegel's bis zur Carricatur. Darin ist nicht ein Minimum schlimmer Absicht, sondern die oft hochkomische Unfähigkeit einer subalternen Natur, einen edlen und tiefen Geist zu begreifen. Es wird sich später Gelegenheit finden von den erstaunlichen Misverständnissen, welche Stahl *optima fide* in die hegel'sche Lehre hineinträgt, einiges zu erwähnen, sowie von dem hochkomischen Eifer, mit welchem er zuweilen die wahrsten Gedanken als die ungebührlichsten Zumuthungen zurückweist. Ganz verschieden ist das Verhältniss des zweiten Führers unserer Reaction, des Herrn von Gerlach, zur hegel'schen Politik. Wer sich zum ersten Mal davon überzeugt, den muss es höchlichst befremden, Herrn von Gerlach's ganzes Waffenarsenal in den hegel'schen Werken wiederzufinden. Von der nivellirenden Aufklärung und den pulverisirten Atomen bis zu

der Constitution, welche nicht gemacht werden kann, bis zu dem Satze, dass jeder Staat eine Constitution hat, auch wenn sie nicht eines schönen Morgens decretirt worden, so gut wie jeder Mensch eine leibliche Constitution; von der Standesehre, den ständischen Wahlen und Corporationen bis zu den Majoratsherren; von dem Satz, dass die Gleichheit der Staatsbürger vor dem Gesetz darin besteht, dass sie ungleich sind, und dem ähnlichen, dass die Freiheit das System der Freiheiten oder der gesetzlich bestimmten Rechte ist — nach Herrn von Gerlach freilich nur deren Summe —, bis zu dem andern, mit welchem Herr von Gerlach seine zweite politische Laufbahn, die mit dem Jahr 48 beginnt, eröffnete, dass die Freiheit in der Durchdringung mit obrigkeitlichem Sinn bestehe, dass die wahren Rechte Pflichten und die wahren Pflichten Rechte sind, dieses und alles Andere, was geistreich in Herrn von Gerlach's Reden ist, findet sich *verbotenus* in Hegel's politischen Ausführungen. Ob nun Herr von Gerlach seine Weisheit direct aus der Quelle hat, thut Nichts zur Sache. Jedenfalls verdient er alle Anerkennung. Denn die Bildung besteht darin, die besten Principien anzuwenden. Nur die Kleinigkeit gehört noch dazu, dass man sie richtig anwendet und nicht sophistisch, dass man den wahren Principien nicht die gemeine Empirie nach Willkür oder Befangenheit substituirt; und hier würden wir mit unserer Anerkennung für Herrn von Gerlach zu Ende sein. Es versteht sich, dass die Auswahl der hegel'schen Principien durch Herrn von Gerlach eine einseitige ist. Wenn Hegel z. B. willkürlicher Gesetzmacherei gegenüber ausführt, dass die Gesetze die substantielle Natur des Staats ausdrücken, so hebt er dem anonymen Werden der historischen Schule gegenüber andererseits hervor, wie die geistige Natur des Menschen verlangt, die Gesetze zu wissen und zu begreifen, nicht aber, wie die Planeten und Bäume, bewusstlos sich bestimmen zu lassen. Unter Gesetz aber versteht Hegel nicht die Vorschrift, welche dem zufälligen und vorübergehenden Bedürfniss abhilft, sondern die, allgemeine Momente enthaltende, das Princip der Lebensbewegung in einem bestimmten Element ausdrückende Regel. Hegel theilt also nicht das Vorurtheil gegen die Codification. Er erkennt ausdrücklich das Bedürfniss an, den Wust widerspruchsvoller Einzelvorschriften in durchsich-

tige und zusammenhängende Principien zusammenzufassen. Statt aber die Seite der Nothwendigkeit im Sittlichen durch die Freiheit zu ergänzen, ergänzt Herr von Gerlach die hegel'sche Anerkennung der Nothwendigkeit durch die Cruditäten der haller'schen Empirie. Aber die haller'sche Rohheit, den Staat auf das Naturmoment der Macht zu gründen, verträgt sich schlecht mit dem hegel'schen Idealismus, der keine Macht anerkennt, als das Sittliche.

Gehen wir auf den Inhalt der hegel'schen Rechtsphilosophie ein, so ist zuerst eine Bemerkung zu machen über die Bedeutung, welche hier das Wort Recht hat. Hegel bestimmt das Recht als das Dasein des freien Willens, somit als die Freiheit als Idee. Aus dieser Bestimmung sehen wir sogleich, dass Recht hier in dem allgemeinern Sinn genommen ist, welchen es im Sprachgebrauch hat, wo es synonym ist mit dem Guten, dem Sittlichen. Wenn die Sprache das Recht dem Unrecht gegenübersetzt, so umfasst dieser Sprachgebrauch die verschiedenartigsten Momente. Recht haben wird ebensowohl gesagt, wenn Jemand etwas theoretisch-empirisch Richtiges behauptet, als von der Wahrheit des wissenschaftlichen Erkennens. Es wird ebensowohl gesagt von der Correctheit der äussern Legalität, als von der Gewissenhaftigkeit des subjectiven Handelns; ebensowohl von der vertragsmässigen Convenienz, als von der, grosse Zwecke durchsetzenden, das positiv Geltende zerreissenden Handlung eines Helden oder eines Volkes. Das Prädicat Recht kommt sonach fast allen Momenten des Wahren und Guten zu. Wir haben schon mehrmals auf diese geistige Natur des Sprachgebrauchs aufmerksam gemacht, die nur anmassende Beschränktheit aus der Sprache kann entfernen wollen. Die Wissenschaft aber muss dieser Flüssigkeit der Sprache zum Theil entsagen, weil es für sie darauf ankommt, bestimmte Seiten des Begriffs, auch da, wo sie das Concrete fassen will, anzeigen und fixiren zu können. Dies ist der Grund der wissenschaftlichen Terminologie. Da in der lebendigen Sprache alle Bezeichnungen, welche die verschiedenen Seiten des Begriffs bedeuten, auf jene Weise in einander übergehen (z. B. das Wort gut enthält eine ähnliche Vieldeutigkeit, wie das Wort recht), so kann die Wissenschaft eine derselben als vieldeutig, das Allgemeine in allen Momenten bezeichnend, beibe-

halten, die übrigen aber auf bestimmte Momente beschränken So hat Hegel das Wort Recht, nur die Seite des Sprachgebrauchs, wornach es Prädicat der theoretischen Richtigkeit ist, bei Seite lassend, als die allgemeine Bezeichnung der sittlichen Totalität, dann aber auch der abstracten Momente derselben angewendet. Das Recht erscheint so zunächst als abstract oder formell, das Recht im engern oder juristischen Sinn. Diesem Recht tritt die Moral als höheres Recht gegenüber, der Moral wieder die Sittlichkeit ebenfalls als ein Recht, dem Staat aber, als der Totalität des Sittlichen, das höchste Recht des Weltgeistes, welches die Staaten und Völker zerbricht, wenn ihre Lebenskraft erschöpft und sie als Werkzeuge des geschichtlichen Fortschritts nicht mehr tauglich sind. Diese hegel'sche Terminologie des Wortes Recht, welche sich möglichst eng an den Sprachgebrauch anschliesst, ist in unserer Darstellung aufgegeben. Wir nehmen das Wort Recht nur im juristischen Sinn, weil aus jener umfassenden Bedeutung für die Wissenschaft ein Uebelstand entsteht. Bei der umfassenden Bedeutung ist nämlich Recht nicht nur das besondere Prädicat der untersten Sphäre der Sittlichkeit und dann das allgemeine Prädicat jeder andern Sphäre, sondern die Besonderheit und damit die Doppelbedeutung des Prädicats kehrt in jeder Sphäre wieder. Die Moral als abstract innerliches Element ist allerdings nur der Gegensatz des Rechts. Aber an der Familie, der Gesellschaft, dem Staat, an dem Verkehr der Staaten erhält sich das formelle oder äusserliche Recht als ein besonderes Moment. Hegel selbst erkennt dies vollkommen. Er sagt ausdrücklich: „das Rechtliche und das Moralische haben für sich keine Wirklichkeit. Nur das Sittliche ist wirklich. Das Recht existirt nur als Zweig eines Ganzen, als sich anrankende Pflanze eines an und für sich festen Baumes.“ Um also die Häufung des Doppelsinnes zu vermeiden, ändern wir diesen Sprachgebrauch, während es Hegel darauf ankam, gerade durch das Wort Recht, welches die Affirmation sowohl als die Negation für die Vorstellung so stark ausdrückt, diese Doppelnatur der einzelnen Momente des Sittlichen hervorzuheben. Aus dem umfassenden Sinn, welchen das Wort Recht bei ihm hat, wird auch allein erklärlich, wie Hegel seine Philosophie der Sittlichkeit Rechtsphilosophie nennen konnte. Für uns ist die umfassende Be-

zeichnung die Sittlichkeit, das Sittliche oder die sittliche Welt. Hegel gebraucht diese Bezeichnung nicht sogleich von Anfang, weil das Sittliche das Concrete, die Einheit der Gegensätze, ist, und weil er die Momente zuerst in ihrer Abstraction betrachtet. Hegel kennt wohl Unterschiede des Sittlichen. Aber diese sind nicht die abstracten Momente, sondern die concreten, obwohl relativen Totalitäten der sittlichen Organisation. Wir können den Begriff des Sittlichen sogleich einführen vermöge der anschauenden Darstellung, weil wir die abstracten Momente sogleich in ihrer Relativität, wie sie an den concreten Organismen gesetzt sind, betrachten. Für die dialektische Darstellung dagegen eignet sich die Bezeichnung Recht auch darum besser, weil sie schon im Sprachgebrauch noch mehr das Prädicat der einzelnen Seiten des Begriffs ist, als das Sittliche.

Was die Ausführung der Rechtsphilosophie anlangt, so betrachtet Hegel zuerst den Willen, wie er in einer einzelnen Erscheinung als passivem Object sich bethätigt. Der Wille ist so zunächst inhaltlos, reine Form, die abstracte Person. Der Gegenstand des Willens ist die Sache. Insofern diese Beziehung als eine allgemeine, dem Willen wesentliche, gesetzt ist, ergibt sich das Eigenthum. Hier macht Stahl eine seiner schönen Bemerkungen. Der platte Verstand geräth ausser sich, dass das Eigenthum so geistiger Natur sein soll. Mit unwilligem Erstaunen führt Stahl an, wie Hegel ausdrücklich behaupte, das Eigenthum sei nicht zur Befriedigung der Bedürfnisse, sondern nur, damit der Wille aus seiner Subjectivität heraustrete. Aber wenn das Eigenthum aus der Befriedigung der Bedürfnisse folgte, wie dem geistreichen Führer der Reaction sonnenklar scheint, müsste es ja auch bei den Schweinen zu finden sein. Es macht sogleich den Eindruck der Incorrectheit, wenn Stahl von einer Befriedigung durch Sachen redet. Sache drückt eine ganz andere Beziehung aus. Der Sache als solcher ist es zufällig, ob sie Befriedigungsmittel ist, sowie es dem Befriedigungsmittel zufällig ist, Sache zu sein. Von dem Eigenthumsbegriff geht Hegel zu dem Vertrag in folgender Weise über. Obwohl der Form nach allgemein, verhält sich der Wille doch im Eigenthum dem Inhalt nach blos als Einzelheit, so dass Form und Inhalt einen Widerspruch bilden. Der geistige Trieb, der Form einen Inhalt zu geben, der ihr gleich sei, führt zum

Vertrag. Der Vertrag enthält ebenfalls die Beziehung auf die Einzelheit, aber durch den Willen selbst wieder vermittelt. Diese Vermittelung ist jedoch nur erst Vereinigung, Gemeinsamkeit, Verdoppelung der Form, aber nicht eine Bestimmung des Inhalts, wodurch dieser der Form gleich würde. Allerdings ist durch den Vertrag nicht blos die Sache, sondern auch der Wille Gegenstand des Willens. Aber dieser Wille bleibt immer seinem Wesen nach die reine Form, welche die blosse Einzelheit zum Inhalt hat, also Willkür. Es ist für den hegel'schen Idealismus bezeichnend, dass er auch hier das Bedürfniss nicht einführt, um den Uebergang der Willenssphären in einander zu gewinnen. Allein man wird ihm auch hier jedenfalls in so weit zustimmen müssen, dass das Bedürfniss in dieser Bewegung die untergeordnete Rolle spielt*). Der Mensch dringt in die fremden Willenssphären erst gewaltsam, dann friedlich und mittelst Uebereinstimmung ein, aus dem geistigen Drang nach Unbeschränktheit und allseitiger Herrschaft, und nicht blos über die Sachen, sondern vor Allem über den Willen, über den Menschen. In einer Zeit, wie die unsere, der mannichfaltigsten Ausbildung, geht freilich der Vertrag aus dem Bedürfniss hervor. Aber der Geist ist es, der die Bedürfnisse erst vervielfältigt und hervorgerufen hat. Auch der Vorwurf ist gegen Hegel erhoben worden, die Entwickelung der sittlichen Idee mit dem Recht anzufangen. Denn das Recht sei zwar die unmittelbarste Existenz des Willens. Aber dieser Wille sei selbst durch Abstraction vermittelt. Es sei zweierlei, die Unmittelbarkeit der Abstraction und die des Concreten. Die Sittlichkeit habe sich aus der Familie entwickelt u. s. w. Dem ist zu erwiedern, dass Hegel den Zusammenhang der Momente in der entwickelten sittlichen Idee durch die Rechtsphilosophie hat zeigen wollen, nicht aber durch dieses Werk eine Phänomenologie des sittlichen Geistes geben. Uebrigens ist jener Einwurf auch vom phänomenologischen Standpunkt ungenau. Die phänomenologische Entwickelung beginnt nicht mit der Familie. Wir finden noch heute rohe Socialzustände genug,

*) Unter Bedürfniss ist die Nothwendigkeit der sinnlichen Befriedigung durch äussere Dinge, der Assimilationstrieb als Bedingung der Selbsterhaltung, verstanden. Die Sprache bezeichnet durch Bedürfniss auch die geistige Nothwendigkeit, und dann kann das Wort nicht in obigen Gegensatz gestellt werden.

wo dieses Verhältniss noch nicht erreicht ist. Das Erste in der Entwickelung, in der einzelnen, wie in der allgemeinen, ist die von Trieben und Affectionen unmittelbar bewegte Individualität, die Alles zum passiven Gegenstand ihrer Begehrung macht. Die Botmässigkeit der Individualität, nachdem der Wille sich zum formell allgemeinen gereinigt, erhält sich innerhalb der Rechtssphäre fort.

Vom Vertrag geht Hegel zum Unrecht in folgender Weise über. Im Vertrag ist der Wille gebunden. Aber das Band ist der Allgemeinheit des Willens nicht gleich. Es ist eine unmittelbare Bestimmung der leeren Form des Willens, blosse Einzelheit und Willkür. Der Wille entzieht sich diesem Band, tritt aber dadurch in das Unrecht, d. h. er vergleicht jetzt erst seine innere Allgemeinheit mit ihr selbst. Diese Allgemeinheit wird ihm objectiv als dasjenige, was ihn gebunden. Da er aber zugleich ihr entgegengehandelt hat, so ist diese erste Selbsterkenntniss eben das Unrecht. Jetzt erst wird der Wille sich der Forderung bewusst, eines Handelns, welches nicht nur aus der eigenen Allgemeinheit hervorgeht, sondern auch dem Inhalt nach ihr gleich ist. Diese Selbstbeziehung oder innere Verdoppelung des Willens im Handeln ist die Moral. Man darf diese hegel'sche Ausführung nicht etwa so nehmen, als solle dadurch das empirische Unrecht gerechtfertigt werden. Denn bei diesem ist meistens der moralische, resp. unmoralische Standpunkt schon vorhanden. Aber phänomenologisch, sowie logisch, geht allerdings der moralische Standpunkt auf diese Weise hervor. Das Kind, welches das elterliche Gebot, dessen Haltung es versprochen, übertritt, tritt bei dieser Gelegenheit in das Stadium des Gewissens, der innern Selbstvergleichung, ganz abgesehen von dem Inhalt des Unrechts. Formelle Uebertretung ist die erste Form des Unrechts.

Die Moral ist in den drei Stufen begriffen: der Vorsatz und die Schuld, die Absicht und das Wohl, das Gute und das Gewissen. Zuerst kommt es nämlich bei der Moral darauf an, dass wirklich die Einheit des Innern und des Aeussern, des Willens und der Handlung gesetzt sei. Dies vollzieht sich in den beiden ersten Stufen. Die Handlung trifft nur dann das Subject, wenn sie sein Vorsatz gewesen ist. Allein diese Beziehung erweist sich sogleich als ungenügend. Denn die Handlung tritt in einen unendlichen Zusammenhang ein, ruft eine unabsehbare Kette von Folgen

hervor. Nun sollen diese dem Subject so weit angerechnet werden, als sie in dem Vorsatz mit gesetzt sind. Der Vorsatz wird dadurch zur Absicht. Die Absicht, als ein relativ Allgemeines, umfasst ein System von Folgen. Die Einheit dieses Systems als einfache Affirmation ist das Wohl. Das Wohl ist die Befriedigung der empirischen Subjectivität, welche in sich zwar ein Allgemeines, aber als Ganzes relativ ist. In dem Wohl ist aber diese Relativität noch nicht gesetzt. Indem das Wohl sich als etwas Relatives erweist, das einzelne Wohl als solches, welches dem andern einzelnen widerspricht, geht der Wille zu der Idee des Guten fort. Das Gute ist diese Allgemeinheit, in welcher das einzelne Wohl sowie gesetzt, auch aufgehoben ist. Um des Guten willen kann das einzelne Wohl negirt werden, weil es auf den dauerhaften Bestand des Einzelnen, nicht eines Einzelnen ankommt. Der Wille, der das Gute als seine Idee erkennt und zum Gegenstand hat, ist das Gewisen.

Mit dem Guten entsteht das Böse. Es ist natürlich, dass der Begriff des Bösen nicht eher auftreten kann, als nachdem der Begriff des Guten sich ergeben hat. Wenn das Gute die Allgemeinheit des Willens ist, gesetzt als innere Idee oder Zweck, der zunächst noch abstract ist, so ist das Böse der Widerspruch gegen die Allgemeinheit des Willens. Aber wohlgemerkt, nicht blos der unmittelbare Widerspruch, dass der Wille als Einzelheit bestimmt ist. Denn der natürlich unfreie Wille ist nicht böse. So wie das Gute die Allgemeinheit des Willens ist als Gegenstand oder die Allgemeinheit, die sich selbst will, so ist das Böse der Widerspruch gegen die Allgemeinheit, der durch die Allgemeinheit selbst gesetzt ist. Es tritt uns nun hier nochmals die früher umfassend erörterte Frage entgegen, in wie weit mit dem Guten das Böse gegeben ist, d. h. was Hegel an dieser Stelle der Rechtsphilosophie über diesen Punkt gelehrt hat. Insofern das Gute als Act der sich setzenden Allgemeinheit die unfreie Bestimmtheit voraussetzt, überhaupt das Nochnichtsein des Willens, kann noch nicht gesagt werden, dass der Wille actuell böse sei. Die Nothwendigkeit ist nur die, dass der Wille die Möglichkeit des Bösen in sich aufhebe, d. h. dass er, nachdem die Allgemeinheit gesetzt, sogleich zum Setzen der angemessenen Bestimmtheit fortgehe, nicht aber einen unangemessenen Inhalt setze oder

festhalte. Mehr als dieser subjective Anknüpfungspunkt des Bösen lässt sich begrifflich nicht behaupten, und Hegel hat auch an der betreffenden Stelle nicht mehr behauptet. Für die Realität des Guten als einer That der Freiheit genügt der Act des Sichlosreissens von der Natur. Es ist nicht nothwendig, dass der losgerissene Wille der Natur noch weiter unterliege. Das Losreissen betrifft zunächst nur die Form, den Inhalt nicht nothwendig. Die Frage, wie viel und welche Menschen als Freie böse werden, fällt unter empirische Voraussetzungen. Dass alle Sittlichkeit nicht aus dem Natürlichen, sondern aus dem Bösen sich losringe, dass jeder Mensch, wie man es wohl ausgedrückt, aus Gutem und Bösen zusammengesetzt sei, ist ganz und gar nicht Forderung des Begriffs, sondern empirische Erscheinung. Der Begriff fordert vielmehr, dass das Böse nicht nothwendig sei. Der Mensch fühlt sich darum schuldig, weil er fühlt, dass er mit dem Erwachen der Freiheit, seines sittlichen Genius, dem Bösen nicht mehr hätte zu unterliegen brauchen. Der Begriff fordert die Möglichkeit, das Böse aus der Wurzel, aus dem Kern des Wesens, abzuthun, so dass in dem sittlich befreiten Geist das Böse nur noch als oberflächliche Erscheinung vorkommt. Ohne die Ueberzeugung dieser Möglichkeit wäre jedem sittlichen Streben der Lebensnerv durchschnitten. Die Energie des sittlichen Idealismus empfindet das Böse als nichtig, als Willkür und Zufall. Dieser Idealismus fordert, dass wir an die Ueberwindung des Bösen glauben, wo wir eine entsprechende Geisteskraft sehen. Aus dem Begriff kann allerdings nicht ein historisch sündloses Individuum, sondern nur die Möglichkeit der Sündlosigkeit deducirt werden. Aber weil der Begriff diese Möglichkeit postulirt, können wir aus der Geistesthat Christi, die uns historisch vorliegt, die Wirklichkeit der sittlichen Freiheit in ihm erkennen.

Der Wille des Guten erweist sich als völlig hohl, so lange er das Einzelne unmittelbar aus sich setzen will und noch nicht zur Organisation fortgegangen ist. Die abstracte Idee des Guten kann in jede Bestimmtheit gelegt werden. So entsteht nicht das Gute, sondern das Böse in einer Reihe von Formen, als Heuchelei, als Probabilismus, die Abstraction der guten Absicht, der subjectiven Ueberzeugung, und endlich der Ironie, als das Spiel der Form mit der Bestimmtheit. Diese

Partie des hegel'schen Werkes ist eine der bewundernswerthesten, und die Dialektik und Kritik des moralischen Standpunktes überhaupt eine der glänzendsten Entdeckungen Hegel's. Er erkennt diesen Standpunkt mit gleicher Schärfe an dem Umschwung des griechischen Geistes in der sophistisch-sokratischen Epoche, wie an der katholischen und protestantischen Reflexionstheologie, wie an der Schönseligkeit der deutschen Aufklärung, wie an dem subjectiv idealistischen Standpunkt der deutschen Philosophie. Um das Verdienst zu würdigen, muss man bedenken, in welcher Bildungsepoche Hegel seine Weltanschauung gebildet hat. Für die damalige Periode war seit undenklicher Zeit der moralische Standpunkt das Höchste. Seit dem Untergange der griechischen Welt war die Anschauuug verloren gegangen, dass die Sittlichkeit in der Selbstgestaltung eines Volksgeistes besteht. Im Glauben war wohl eine objective Idee. Aber der concrete Gehalt dieser Idee war erst als abstractes Jenseits gesetzt und dann mehr und mehr in die bestimmungslose Innerlichkeit der Subjectivität verflüchtigt. Ein Beweis, dass die Religion nur im Zusammenhang mit dem sittlichen Leben sich lebendig erhält, dagegen verkümmert, wenn sie auf dem Gebiet des blos Inneren gehalten wird, während das Leben durch endliche Beziehungen beherrscht wird. Die Religion ist allerdings in gewissem Sinn die Wiederherstellung und höchste Erfüllung des moralischen Standpunktes, aber nur möglich, nachdem der Wille durch die sittliche Lebensgestaltung hindurchgegangen ist und immer von Neuem hindurchgeht.

Es ist eine der ungemeinen Trivialitäten Stahl's, zu behaupten, Hegel habe die „materialisirte" Sittlichkeit, Familie, Gesellschaft, Staat, über die innere Sittlichkeit gestellt. Hegel hat nicht die Absurdität begangen, die objective Form im Gegensatz zu dem innern Handeln für die Totalität zu nehmen. Das Sittliche ist ihm die Einheit des Subjectiven und Objectiven. Man kann also nicht sagen, Familie, Staat u. s. w. in einseitiger Objectivität gedacht, sind das Höhere gegen das Innere der Moral, sondern dem in sich unbestimmten guten Willen gegenüber ist das Höhere die concrete Tugend, welche durch die objective Form bedingt und sie zum Inhalt hat, also die Zartheit und Treue des ehelichen Verhältnisses, die Pietät der Kinder, die Aufopferung der Eltern, die Treue und Energie

des Berufs, die Vaterlandsliebe, die Treue gegen die Kirche u. s. w. Bei alle dem ist der moralische Standpunkt ein unerlässliches Moment der sittlichen und der geistigen Bildung überhaupt, Es ist nothwendig, dass die Idee des Guten als gedachter Begriff dem Bewusstsein aufgehe, so dass die Subjectivität in den objectiven ethischen Formen zugleich als allgemeine bei sich selbst ist. Die Idee des Guten bildet demnach für Hegel den Uebergang zur Sittlichkeit. Der Inhalt der Sittlichkeit ist der Wille, wie er sich in der concreten Totalität des Innern und Aeussern verwirklicht. Es ergibt sich hier wieder eine Stufenreihe von Organisationen, je nachdem die Einheit des Innern und Aeussern unmittelbar, in die Vielheit auseinandergehend und aus der Vielheit sich wieder zusammenfassend ist. So leitet Hegel die Organismen der Familie, der bürgerlichen Gesellschaft und des Staates ab. Die unmittelbarste Einheit des Rechtlichen und Moralischen, die Persönlichkeit, führt Hegel nicht besonders auf, theils wohl weil in der Persönlichkeit zu den Momenten des Rechtlichen und Moralischen, welche bereits behandelt sind, noch kein neuer Inhalt hinzutritt, theils weil der Wille, als das Subject der ganzen sittlichen Bewegung, nicht an irgend einer Stelle besonders vorkommen kann. In unserer, in der anschauenden Darstellung muss dies anders sein, weil die Persönlichkeit sogleich als der Träger der beiden Willensbestimmungen, des Rechtlichen und Moralischen, auftritt. Ein Moment ist übrigens in der hegel'schen Abhandlung zu schwach angedeutet, das der Individualität oder der Naturseite des Willens. Sie tritt beiläufig auf unter der Gestalt des Wohls als Correlat der Absicht und früher beim Unrecht ein als die andere Seite zu der leeren Form des Willens, als das Motiv, welches den Willen bewegt, die Willkür des Vertrags mit einer andern Willkür zu vertauschen. Dass Hegel die Persönlichkeit in seinem Gange nicht besonders aufführt, ist auch damit zu rechtfertigen, dass die Persönlichkeit ausserhalb der sittlichen Gemeinschaft nur an sich die Einheit des Rechtlichen und Moralischen ist, in der Erscheinung nur erst deren äussere Verbindung. Erst in der sittlichen Gemeinschaft realisirt sich die Persönlichkeit als das, was sie in ihrem Begriff nach ist.

Indem Hegel den Kreis der sittlichen Organisation entfaltet, bemerkt er zugleich, dass dies der Kreis der sittlichen

Nothwendigkeit oder der Pflicht ist, sowie dass die Tugend die subjective Energie und Lebendigkeit dieses Kreises oder der Pflicht ist. Einigermassen befremdlich ist, dass ein so treuer Schüler des Meisters, wie Erdmann, Hegel vorwirft, die Pflicht- und Tugendlehre in der Moral nicht abgehandelt zu haben. Diese Lehre folgt erst aus der sittlichen Organisation. Der moralische Standpunkt als solcher bringt es nur zur allgemeinen Idee der Pflicht, nicht zu deren concreter Bestimmtheit. Wenn aber mit dem Vorwurf gemeint sein soll, dass Hegel jene Lehre überhaupt nicht behandelt habe, so ist zu sagen, dass so viel darüber Platz gefunden hat, als bei der summarischen, nur die grossen Züge hervorhebenden Behandlung Hegel's verhältnissmässig Platz finden konnte. Pflicht und Tugend führen innerhalb des Kreises der sittlichen Idee auf die endliche Lebendigkeit über. Die besondere Pflichtenlehre, welche die ethischen Organismen nicht blos in die Form des allgemeinen Gebotes übersetzt, sondern dem Inhalt nach weiter bestimmt, kann nur ein Formular sein, eine Subsumtion des Verstandes, worin die Möglichkeiten der allgemeinen Lebenslage des Subjects unter die sittliche Nothwendigkeit subsumirt sind. Die besondere Tugendlehre aber, wie Hegel schon bemerkt, fällt ganz aus dem wissenschaftlichen Gebiet heraus, als eine Art Naturgeschichte des Geistes, die ganz positiv und empirisch ist. Es ist daher zu sagen, dass, während pflichtmässig zu handeln und tugendhaft zu leben für den Menschen das höchste Interesse ist und ihm allein Interesse und Werth gibt, die Pflicht- und Tugendlehre die uninteressanteste aller Wissenschaften ist. Dies gilt allerdings nur, so lange sie allgemein gehalten ist. (Die Bereitung der Innerlichkeit zum Sinn der Pflichtmässigkeit gehört in einen andern Zusammenhang, in die absolute Moral. S. oben.) Die Pflichtenlehre kann ein hohes Interesse gewinnen, wenn sie als Kritik eines historischen Sittenzustandes, als Vergleichung des Princips mit der historischen Ausführung, die nächsten Forderungen entwickelt. Auch braucht die Pflichtenlehre nicht immer vorzugsweise kritisch oder gar reformatorisch aufzutreten. Sie braucht auch nur das, als gelten sollende Regel, zum Bewusstsein zu bringen, was in einer historischen Lebensperiode als Sitte bereits indicirt ist, aber noch mit fremdartigen Bestandtheilen ringt. Dieser Unter-

schied ist übrigens ein ganz fliessender. Denn keine Pflichtenlehre in diesem Sinn kann der Kritik entbehren, und die Kritik der Sitten darf nie blos subjectiv sein. Eine solche historische Pflichtenlehre ist eigentlich Schleiermachers's christliche Sitte, nur dass allerdings das Bewusstsein über das Historische nicht überall scharf festgehalten ist, und dass, dem schleiermacher'schen Standpunkt gemäss, die Seite der Nothwendigkeit zu sehr hervor, die Vermittelung durch die subjective Freiheit zu sehr zurücktritt, während die Individualität sehr berücksichtigt ist. Unter den Begriff der Pflichtenlehre fällt so auch die historische Staatskunst, diejenige Staatslehre, welche die Aufgaben und Mittel einer bestimmten Epoche darzulegen unternimmt. Die Pflichtenlehre so historisch behandelt, erhält einen wesentlichen Zusatz des Technischen. Es handelt sich darum, anzugeben, wie die sittliche Forderung zu bestimmen und auszuführen sei. So mit concretem Inhalt erfüllt, gewinnt die Pflichtenlehre einen grossen Umfang, so dass sie als Ganzes in diesem Sinn sehr selten behandelt worden ist, was auch nicht Noth thut. Denn nur in den Grundbegriffen ist das System gefordert. Aber es ist nicht nothwendig, dass Jemand, der eine concrete Staatskunst gibt, auch ein Werk über den gesellschaftlichen Ton schreibe. In das System der Grundbegriffe gehört aber die Geselligkeit ebenso gut, als der Staat. Die Pflichtenlehre wird durch das Historische so positiv, dass eben der Charakter unbedingter Forderung im Einzelnen zurücktreten muss. Die Forderung und Kritik geht leicht in das Bild eines positiven Zustandes, man könnte sagen, in die historische Tugendlehre, über. Ein solches Buch ist für eine bestimmte sittliche Sphäre in unsern Tagen Riehl's Familie. Die Tugendlehre kann historisch nur im Sittenroman entwickelt werden, oder in der geschichtlichen Darstellung der Helden. Insofern in der Pflichten- und Tugendlehre weniger der Inhalt als der Zusammenhang mit dem Gewissen hervorgehoben wird, gehört sie in die Theologie und ist im Anschluss an die absolute Moral als endliche Moral zu behandeln. S. oben S. 211.

Was die phänomenologische Stellung des moralischen Standpunktes anlangt, so ist sie nur scheinbar eine andere, als die dialektische. Der moralische Standpunkt, die innere Verantwortlichkeit, entwickelt sich aus dem Naturzustand und ist

in der naiven Sittlichkeit, die er mit constituirt, als Gefühl des innern Bandes an das objectiv Heilige an sich enthalten. Hegel zeichnet aber den moralischen Standpunkt gewöhnlich, wo er am prägnantesten auftritt, wenn er sich von der naiven und objectiven Sittlichkeit loslöst und das ganze Gesetz nur in sich sucht. In der entwickelten Sittlichkeit ist auch dieser Standpunkt der vollendeten Reflexion als Moment enthalten.

In Hegel's Ausführungen über Familie, Gesellschaft und Staat ist fast Nichts, was nicht ewigen Werth hätte. So tief ist überall die innerste concrete Natur erfasst. Das Nähere führen wir jetzt nicht an, weil es in den betreffenden besondern Abschnitten anzuwenden ist. Desto wichtiger ist für uns hier die allgemeine Stellung, welche die idealen Sphären, Kunst, Religion, Wissenschaft als Sphäre des absoluten Geistes ausserhalb und über der Sittlichkeit, der Sphäre des objectiven Geistes, ausserhalb des Staates, erhalten. Es scheint dies mit unserer Ausführung, welche die idealen Sphären in die sittliche Welt und unter den Staat stellt, einen unmittelbaren Widerspruch zu bilden. Es hat diese Stellung der idealen Sphären als Einer Sphäre der Religion oder des Absoluten bei Hegel (Hegel bezeichnet nämlich die ganze Sphäre des absoluten Geistes als die religiöse und unterscheidet davon die Religion im engern Sinne als die mittlere der drei idealen Sphären), so nothwendig und klar sie im Zusammenhang des Systems ist, zu einer Fluth der abgeschmacktesten Misverständnisse Veranlassung gegeben. Unter Anderm wollte man aus der Trennung des objectiven Geistes vom absoluten folgern, dass der praktische Geist damit zum blos endlichen gemacht werde, und darin einen Rückschritt hinter Kant sehen, bei welchem der praktische Geist vorzugsweise die Unendlichkeit enthält. Von dieser Behauptung kann nur gesagt werden, dass sie unbegreiflich ist. Es heisst bei Hegel ausdrücklich (Rechtsphilosophie §. 22): „Der an und für sich seyende Wille ist wahrhaft unendlich, weil sein Gegenstand er selbst, hiermit derselbe für ihn nicht ein Anderes noch Schranke, sondern er darin vielmehr nur in sich zurückgekehrt ist. Er ist ferner nicht blosse Möglichkeit, Anlage, Vermögen *(potentia)*, sondern das Wirklich-Unendliche *(infinitum actu)*, weil das Daseyn des Begriffs, oder seine gegenständliche Ausserlichkeit das Innerliche

selbst ist.“ Diese Anschauung des praktischen Geistes geht aber nicht etwa blos aus dem angeführten Paragraphen, sondern aus jeder Seite, aus jeder Bestimmung der Rechtsphilosophie hervor. Aber freilich die gemeine Vorstellung meint, wenn man das Unendliche habe, müsse man nothwendig auch am Ende sein, weil sie nicht weiss, dass das Unendliche, die Freiheit sich selbst einen Reichthum von Bestimmungen gibt. Die gemeine Auffassung bleibt dabei, dass der praktische Geist degradirt, weil nicht an's Ende gestellt sei. Wir müssen nun zusehen, wie Hegel selbst den Uebergang in die absolute Sphäre begründet Indem der Geist als praktischer sich bestimmt, bestimmt er sich als Realität, d. h. sein Sichbestimmen ist ein Bilden der Realität, sofern sie dem Geist noch entgegengesetzt ist, ein Einbilden des Geistes in die Realität. Sofern dieses Bilden aus der Totalität des Wesens gesetzt ist, bleibt der Geist darin bei sich selbst, d. h. er ist frei. Nun enthält der objective Geist die Organisation, vermöge welcher der Geist seinem Wesen gemäss handelt. Diese Organisation aber ist für den subjectiven Geist zunächst etwas Gegebenes, Thatsache, Erscheinung. Auf allen Stufen der geistigen Entwickelung geht die Thatsache, die Erscheinung dem Begriff, der bewussten und erkannten Idee, voran. Den Standpunkt der formellen Unendlichkeit als Gegenstand des Willens erreicht der Geist in der Moral. In der sittlichen Organisation erfüllt sich diese formelle Idee. Wenn nun die Form und ihre Erfüllung als geistige Substanz, als ewig an und für sich seiende, sich selbst hervorbringende Subjectivität gewusst wird, so treten wir in die Sphäre der Religion. Je nachdem dieses Wissen in der Form der sinnlichen Anschauung und Empfindung, der geistigen Vorstellung oder des nothwendigen Gedankens auftritt, ergeben sich die Kunst, die Religion im engern Sinne und die Philosophie *). So macht Hegel den Uebergang in die Sphäre des absoluten Geistes. Wenn der subjective Geist das System der sittlichen Organisation als das seinige weiss, so ist dies noch nicht der Begriff der religiösen Sphäre. Denn das Sittliche ist selbst schon die Einheit des Subjectiven und Ob-

*) Der angeführte Uebergang ist eine Paraphrase des §. 553 und 554 der Encyclopädie. Die Vordersätze fassen den Grundbegriff der Rechtsphilosophie zusammen.

jectiven. Das Subject hat in dem sittlichen Leben sein Selbstgefühl. Dieses Selbstgefühl ist etwas Unmittelbares. Das gebildete Bewusstsein aber erreicht auch den Begriff der Identität der unendlichen Form mit dem sittlichen System. Der Uebertritt in die religiöse Sphäre liegt darin, dass diese Identität, der sittliche Begriff, nicht als das zufällige Wissen und Hervorbringen des einzelnen Subjects, sondern als das an und für sich seiende ewige Wesen des Geistes gewusst wird, das Göttliche als objective Idee. Die Erkenntniss und Aufnahme dieser Idee, welche so ein neues Moment enthält und in ihrer Totalität selbstständig ist, hat eine dreifache Form, weil sie sich aus der Unmittelbarkeit zur Freiheit des durchsichtigen Denkens bewegt. Ein anderes Misverständniss, welches hier abzuwehren, ist folgendes. Indem wir in die Sphäre der göttlichen Idee treten, haben wir die Sittlichkeit nicht hinter uns, sondern sie ist in der absoluten Idee enthalten. Das Göttliche ist ja die Einheit des subjectiven und objectiven Geistes als ewiger Begriff. Die Sittlichkeit hat also nicht die Bedeutung, wie bei Plato und Aristoteles, wo sie wesentlich nur dies ist, den Geist vorzubilden für die Anschauung der Ideenwelt oder des *νοῦς*. Die Sittlichkeit ist vielmehr ein Moment des göttlichen Lebens. Der absolute Geist ist nur dadurch nicht relativ, dass er den sittlichen in sich enthält. Die erscheinende Religion (das Wort hier genommen als die drei idealen Sphären umfassend), welche den absoluten Geist als Anschauung, Vorstellung oder Gedanken zum Gegenstand hat, ist relativ, sofern in ihrer Thätigkeit das sittliche Leben nicht mit enthalten ist. Nur in dem System der drei religiösen Sphären und der sittlichen Welt (im engern Sinn, wie sie Hegel zusammenfasst) ist der Geist ganz gegenwärtig, erscheint die Totalität des göttlichen Lebens. So ergibt sich die Berechtigung, mit uns Kunst, Religion und Wissenschaft, insofern sie als erscheinende Thätigkeiten die absolute Idee im einseitigen Elemente des Inneren haben, als sittliche Functionen in das System der Sittlichkeit zu stellen. Zugleich aber machen wir aufmerksam, dass ebenso berechtigt eine theosophische Anschauung der Ethik wäre, welche, so wie wir die Anschauung der göttlichen Idee in die Totalität des sittlichen Lebens aufgenommen haben, ihrerseits von dieser Anschauung ausgehend, auch diejenige sittliche Thätigkeit, welche

Natur und Menschheit zum Object hat, als eine Function des göttlichen Lebens darstellte. Eine Betrachtung der Ethik, welche den Zweck hat, die Verwirklichung der Idee in der Erscheinung zu verfolgen und durch die Erkenntniss der nächstliegenden Aufgaben zu fördern, wird die Totalität des Geistes als sittliches Leben, d. h. als fortschreitende Entwickelung fassen. Sie wird von der Anlage des Menschen ausgehen und mit der Bestimmung des Menschen als dem ewigen Ansich des Geistes, wie es in Bewusstsein und Gesinnung gesetzt ist, endigen. Eine theosophische Betrachtung wird mit dieser Bestimmung als Moment der absoluten Idee beginnen und bei dem Fortschritt zur sittlichen Lebendigkeit in der Identität des sittlichen Lebens mit dem göttlichen verharren, und mit dem Moment der Negativität nur als verschwindendem im Allgemeinen sich zu thun machen.

Wenn so dargethan sein wird, mit welchem Recht die religiöse Sphäre im System der totalen Sittlichkeit wieder einen relativen Ort erhalten kann, und wenn wir den Anspruch erheben dürfen, auch hier nur in der Darstellung von Hegel abgewichen zu sein, so scheint dies mit der Bestimmung noch nicht der Fall zu sein, dass wir den Staat als oberste Einheit über alle sittlichen Functionen gestellt haben. Bei Hegel erscheint der Staat schon am Ende des objectiven Geistes, und die obige Ausführung scheint uns nur zu berechtigen, den Staat als die Einheit des sittlichen Lebens im engern Sinn neben die religiöse Sphäre zu stellen. Weshalb wir dem Staat diese Stellung gegeben, ist früher hinlänglich dargethan. Es ist, weil die idealen Sphären, wenn auch namentlich Religion und Wissenschaft über die Erscheinung hinausgehen, doch nicht absolut sich von derselben losreissen. Damit ist die Religion selbst eine erscheinende. Da sie sich nun im Elemente der Innerlichkeit bewegt, so ist sie der Abstraction von der Wirklichkeit und der Willkür ausgesetzt. Nur in der Totalität des sittlichen Lebens bleibt die religiöse Sphäre gesund. Die Leitung dieser Totalität gehört aber dem Staat, d. h. sie muss von dem Elemente der Wirklichkeit ausgehen, wo die Innerlichkeit sich gestaltet, nicht von der Sphäre, wo die Innerlichkeit nur ein inneres Object hat. Denn in diesem Elemente bewegt sich die Willkür widerstandslos. Das Gebiet aber, wo Inneres und

Aeusseres in dem Process der realen Gestaltung sich vereinigen, bietet die meiste Garantie, dass der Sinn der Totalität getroffen werde. Die wahre Lebendigkeit der sittlichen Totalität erfordert, dass die Religion, wie alle übrigen sittlichen Functionen, dem Staat gegenüber relativ selbstständig sei, doch so, dass der Staat, als dass alle Realität Umfassende, die Grenze dieser Selbsständigkeit zieht. Wenn die Religion den Staat beherrscht, so leidet die sittliche Totalität in allen Momenten, direct aber leiden der Staat und die Religion am meisten. Der Staat ist der Willkür und Unvernunft ausgesetzt, und die Freiheit des Innern geht zu Grunde, weil eine bestimmte Richtung des Innern die Innerlichkeit durch äussere Mittel beherrscht. Wenn der Staat die Religion direct beherrscht, so sind die Folgen nahezu dieselben. Nur der Ausgangspunkt ist ein anderer. Eine bestimmte Staatsraison, äussere Richtung, Zweck beherrscht die Innerlichkeit. Die Innerlichkeit verliert ihre reformirende, fortbildende Kraft dem Staat gegenüber, wozu sie der freien Bewegung bedarf. Der Staat erhält sich nur durch diese freie Bewegung des Innern als wahre Allgemeinheit. Damit ist aber doch nicht gesagt, dass diese freie Bewegung eine unbedingte, von der Macht des Staats losgelöste sein könne. Denn aus diesem Boden des Innern, wenn ihm die reine Willkür gestattet ist, kann jede Art von Barbarei, Aberglaube und Selbstknechtung aufsteigen und zugleich das ganze Leben zerrütten. Der Staat muss beurtheilen, ob gegen solche Verirrungen der Geist des Volks im Ganzen gewappnet ist, dass sie singulär bleiben, oder ob sie eine Ausdehnung gewinnen, welche, auch ohne das Ganze zu bedrohen, zu viel Kräfte verdirbt, um nicht ein äusseres Einschreiten zu erfordern. Hegel's Ansicht über dieses ganze Verhältniss nach allen angeführten Seiten ist nun genau die eben bezeichnete. Ueber das Verhältniss des Staats zur Religion hat er sich an folgenden drei Orten am directesten ausgelassen: Philosophie des Rechts §. 270, Encyclopädie §. 552, Einleitung zur Philosophie der Geschichte, 2. Aufl., S. 62—65. Er erkennt zunächst überall an, dass Religion die Grundlage des Staats in dem Sinn ist, als der Geist in der Religion sich zum Grunde alles seines Thuns erhebt. Allein er hebt ebenso hervor, dass der Staat über der Religion steht, einmal insofern sie ein äusserliches

Dasein hat, als Kirche, Cultus u. s. w., dann insofern sie ein Mittel der Bildung und Gesinnung ist, welches der Staat, der die Wirklichkeit des Innern ist, bedarf. „Nach beiden Rücksichten," sagt er ausdrücklich, „verhalten sich die Principien des Staats anwendend auf die religiöse Sphäre". Weiter hebt er dann hervor, dass der Staat als die Macht, welche die Aeusserlichkeit mit dem Geiste durchdringt, unmittelbar einen Grad der geistigen Bildung in sich hält, somit über der blossen Willkür des Innern steht, welche Rohheit sein kann, somit das Recht hat, dieser Rohheit zu wehren, auch wenn sie in der Form einer niedern Religionsstufe auftritt. Dann führt er aus, wie der Staat berechtigt ist, das religiöse Princip zu beschränken, wenn es als eine Abstraction des Gemüths das Gemüth als abstracte Totalität gegen seine concrete Ausbildung zur geistigen Wirklichkeit fixiren will, oder gar aus dieser Abstractiou heraus unmittelbar die Welt bestimmen. Der Staat kann nur einer solchen Religionsform die volle Macht über die Gemüther der Staatsbürger einräumen, welche durch die Tiefe und Freiheit ihres Bewusstseins seiner eignen Bildung entspricht. Von dieser Nothwendigkeit wird allerdings die Frage nicht tangirt, welche Ausdehnung der Staat unter Umständen solchen Religionsformen gestatten könne, deren Bewusstsein seiner Bildung nicht entspricht, weil in der Gesammtheit der Staatsbürger das Princip, auf welchem der Staat ruht, geistig gesichert ist. Alle sogenannten religiösen Emancipationsfragen fallen nur in dieses secundäre Gebiet der Zweckmässigkeit, welche das Staatsprincip nicht tangirt. Als bewusste Zweckthätigkeit steht der Staat in der Bildung der Reflexion, und der Form nach steht ihm die Wissenschaft näher, als die Religion im engern Sinn. Alles aber, was von der Religion gesagt ist, gilt von der ganzen religiösen oder idealen Sphäre, nicht blos von der Religion im engern Sinn. Auch die Wissenschaft hat die Seite der subjectiven Willkür an sich. In keinem Fall aber kann der Staat die Religion dauernd entbehren. Die Religion ist nicht etwa ein blosses Mittel für die Staatslenker, sondern vom obersten lenkenden Geist bis zum letzten Gliede ziehen alle Theilnehmer ihre Kraft aus ihr. Denn im Staat ist der Process der Sittlichkeit Process zwischen der Idee und Erscheinung. In der Religion wird dieser Process als ewiges Resultat gewusst. Es

gibt keine Sittlichkeit ohne Religion, d. h. kein Sollen, dass nicht aus Realität entspringt. Daher sagt Hegel (Philosophie des Rechts, S. 330): „Indem die Religion das den Staat für das Tiefste der Gesinnung integrirende Moment ist, ist es in der Natur der Sache, von allen seinen Angehörigen zu fordern, dass sie sich zu einer Kirchengemeinde halten, — übrigens zu irgend einer, denn auf den Inhalt, insofern er sich auf das Innere der Vorstellung bezieht, kann sich der Staat nicht einlassen." Der Sinn dieses Satzes, wie aus dem Zusammenhang und den Stellen aus den beiden andern Werken erhellt, ist aber der, dass dem Staat die Substanz des religiösen Princips keineswegs gleichgültig ist, dass er sich nur liberal zeigen kann, sofern diese Substanz in seiner Organisation und Sitten fest ist, oder sofern der Unterschied der religiösen Vorstellung nur die dogmatische Fassung und untergeordnete Seiten des Inhalts betrifft. Denn in den citirten Stellen der Encyclopädie und der Philosophie der Geschichte betont es Hegel sehr stark, dass die religiöse Substanz des Staats mit der Verfassung im Einklang stehen muss, dass es eine Thorheit ist, eine Revolution zu machen, ohne eine Reformation gemacht zu haben, dass das Princip des Katholicismus dem Begriff des modernen Staats, die selbstbewusste Verwirklichung der sittlichen Idee zu sein, widerspricht.

Wenn diesem Begriff gemäss die Religion vom Staat untrennbar ist, so zeigt sich doch die relative Trennung beider auch darin, dass es eine Unfreiheit des Denkens und eine schlechte Religiosität sein würde, jede weltliche Handlung direct aus dem religiösen Princip, anstatt aus dem nächsten Zweck, positiv bestimmen zu wollen. Darin wäre ebenso die natürliche Zweckmässigkeit, also Vernünftigkeit, des Handelns beschränkt, als die Religion in eine ihr fremde Sphäre herabgezogen und entweiht.

Nach diesen Ausführungen dürfen wir sagen, auch in der Stellung der religiösen Sphäre von Hegel nicht abzuweichen. Wir haben nur dem Zweck entsprechend, welchen unsere Darstellung verfolgt, wie überall, den systematischen Ort verändert, damit die Beziehung, auf welche es uns ankommt, hervortrete. Es könnte aber doch sich zu fragen scheinen, weshalb Hegel den Staat schon auf die Familie und bürgerliche Gesellschaft

folgen lässt, weshalb er nicht als der Endpunkt der sittlichen Welt erscheint, weshalb überhaupt die idealen Sphären als absoluter Geist und die Sphären, worin die Idee die lebendige Erscheinung durchdringt, als objectiver Geist getrennt werden. Darauf ist zu antworten, dass der Staat sich auf dem Gebiet der äusseren Wirklichkeit zunächst vollendet, dass er seine Vereinigung und Befestigung vollzieht, wo Familie und gesellschaftliches Leben dazu reif sind. Er nimmt zunächst die alten Familiengötter in sich auf. Später erst wird der politische Gott im Tempel der Polis aufgestellt: Pallas Athene, Jupiter Capitolinus. Ebenso wendet sich das Christenthum zuerst an den einzelnen Menschen, schafft dann eine antistaatliche Kirche, weil der Staat heidnisch und barbarisch ist. Das wahrhaft organische Verhältniss zwischen Staat und Kirche ist bis heute noch nicht zur Wirklichkeit gebracht. So erscheint die Aufnahme der höchsten Idealität in den Staat als dessen Vollendung und zugleich als die Vollendung der Idealität. Die Religion schliesst sich an unvollkommnere Gestaltungen des menschlichen Lebens an und entsteht in ihnen. Der Staat, wie er von der Einheit des Aeussern uud Innern als Wirklichkeit sein ganzes Recht und Kraft empfängt, geht auch von dieser Einheit aus und nicht von dem Kreis, wo der Inhalt der Idee am höchsten, aber im einseitigen Element der Idealität erscheint. Es macht keinen Unterschied, dass einige Staatengründer sich religiös legitimirt haben. Denn ihre Gründung ist entweder nicht der Uebergang vom Hordenleben zum Staat, sondern eine Revolution innerhalb der bestehenden Staatenwelt. Oder es sind eben die Familiengötter, die einen neuen Inhalt erst im Staatenleben bekommen. So zeigt uns die Geschichte zwar die Religion früher als den Staat, aber die höchsten religiösen Formen der Kunst, des Glaubens und der Wissenschaft erst im und durch den Staat bedingt. Was die zweite Frage anlangt, warum der Staat und sein Inhalt als objectiver Geist von der religiösen Sphäre getrennt wird, so liegt die Antwort in dem Uebergang, wie ihn Hegel macht, und wie wir ihn angegeben. Fassen wir das ganze Verhältniss der religiösen Sphäre und des Staats in ein Wort zusammmen, so lautet es: die religiöse Sphäre ist höher als der Staat, weil sie, aus dem Kampfe mit der Erscheinung heraustretend, den Geist in das Element

des schlechthin Affirmativen, zu der ewig vollendeten und siegreichen Idee erhebt. Sie steht unter dem Staat, weil das Organ der Religion das Innere des Gedankeus und Gefühls ist. Nur in diesem Elemente kann der absolute Geist sich wissen, und in diesem Elemente muss er sich nothwendig unvollkommen wissen. Daher hat die innere glaubende und denkende Subjectivität sich an der Arbeit des Staats zu bilden. So wird die Unvollkommenheit nicht aufgehoben, aber die Gefahr der blossen Innerlichkeit, sich ganz von ihrem Wesen zu verirren, abgewendet. Der Staat als irdische Erscheinung ist nicht höher, als die Idee Gottes, welche Inhalt der Religion. Aber der vollkommenste irdische Ausdruck dieser Idee, der wahrhafte Gottesdienst, ist nicht in der Einsamkeit der innern Religiosität, sondern in der Totalität des religiös-sittlichen Lebens. Hegel sagt in der Encyclopädie §. 554: „Der absolute Geist ist ebenso ewig in sich seyende, wie in sich zurückkehrende und zurückgekehrte Identität, die eine und allgemeine Substanz als geistige, das Urtheil in sich und in ein Wissen, für welches sie als solche ist.“ Der absolute Geist in sich ist vollkommen, das Wissen, für welches er ist, unvollkommen. Nur indem es sich mit Staat integrirt, hält es sich auf dem Boden der Wahrheit.

Wenn demnach die wahre Religiosität und der wahre Staat sich fordern und bedingen, so ist damit nicht geleugnet, dass in staatlosen barbarischen Zeiten die Religion den Geist zum Frieden der Idee erheben könne. Sie trägt dadurch eben dazu bei, die Barbarei zu überwinden. Wenn aber die Religion ihre Abstraction fixirt, so muss der Staat sie in dieser Gestalt bekämpfen. Diese Gestalt kann eine doppelte sein, indem die Religion sich einen allgemeinen weltlichen Organismus, unabhängig von dem nationalen Staat, gründet und festhält, oder indem sie sich auf dem Boden des Gemüths hält und die Durchdringung der Welt für Sünde erklärt. Schon früher haben wir anerkannt, dass der religiöse Sinn, wenn er den Staat verliert, allerdings auch über diesen Verlust sich erheben soll, weil der Geist überhaupt über das Irdische sich hinaushebt und in seiner idealen Sphäre frei ist. Der Christ kann frei sein auch im Tode, anders als der Heide, der sich dem Naturschicksal überliefert. Mit dem Staat schliesst aber der edle

Geist überhaupt mit der Wirklichkeit ab, es sei denn, dass er eine neue sittliche Welt baue und finde. Niemals aber kann er den Genuss des materiellen Daseins gegen die verlorne sittliche Realität eintauschen.

Nach Allem, was über Hegel's Staatslehre angeführt ist, kann es kein Befremden mehr erregen, wenn er den Staat als die Wirklichkeit der sittlichen Idee bezeichnet: ein Ausdruck, welchen die nicht verstehen, welche den Staat auf die Polizei und äussere Rechtsordnung beschränken. Ein ähnlicher Ausdruck Hegel's ist, dass wir den Staat als das Irdisch-Göttliche zu verehren haben. Der Staat ist die höchste Manifestation des Göttlichen, d. h. nicht, wir sollen ihn wie einen Fetisch behandeln, sondern er ist der umfassende Kreis der Pflicht, die höchste Bethätigung des Handelns im Concreten. Die Pflicht gegen Gott blos innerlich gehalten ist abstract, und es ist die Rohheit der falschen Frömmigkeit, aus der angeblichen Vollkommenheit der inneren Gottesverehrung heraus die Einzelheiten des wirklichen Lebens täppisch bestimmen zu wollen, ohne sich in der Nothwendigkeit der sittlichen Organisation zu halten, ohne durch sie und auf sie sich zu bethätigen.

Es könnte noch gefragt werden, was unter dem Weltgeist zu verstehen ist, dessen Recht über die lebendigen Staaten hinausgeht, der sich in der Geschichte Realität gibt. Wie verhält sich dieser Weltgeist zu dem absoluten Geist der religiösen Sphäre? In der Religion wird der absolute Geist als ewige Identität angeschaut, obwohl das Concrete dieser Anschauung unvollkommen und dem erscheinenden Geist angehörig ist. Weltgeist ist der absolute Geist, sofern die immanente Logik der Bedürfnisse, Leidenschaften, Verhältnisse, Ideen die Gestaltungen der absoluten Idee hervorbringt.

Wir haben nun noch einen Augenblick bei der absoluten Sphäre in Hegel's Geistesphilosophie zu verweilen und zu prüfen, wie sich die Auffassung derselben zu unserer Darstellung von Kunst, Wissenschaft und Religion verhält. Dass und warum wir der Religion eine andere Stellung geben, ist schon bemerkt. Das Wissen der absoluten Idee, dessen Eintritt in den Geist das Verhalten der religiösen Sphäre begründet, erscheint nach Hegel zuerst wieder im Elemente der Unmittelbarkeit, der sinnlichen Auffassung, als Kunst. Dieser Ausdruck der abso-

luten Idee ist an die einzelne Erscheinung objectiv gebunden und ebenso subjectiv an das Hervorbringen des einzelnen Künstlers und weiter an das zufällige Aufnehmen des Betrachtenden oder Auffassenden. Dieser Mangel treibt das Wissen des Absoluten in das höhere und freiere Element des innern Vorstellens. Die Vorstellung als in sich allgemeiner Inhalt ist nicht mehr an einen besondern Ausdruck gebunden, nicht mehr an das wiederkehrende einzelne Hervorbringen, nicht mehr an die besondere Empfänglichkeit des Aufnehmenden. Sie setzt wohl auch eine Disposition, aber als allgemeine Entwickelungsstufe des Geistes, voraus. Andererseits aber ist das Element der Unmittelbarkeit in der Vorstellung noch nicht so weit abgestreift, dass der Inhalt der absoluten Idee als nothwendig, als sich selbst producirender Begriff erschiene. Die Seiten der Idee sind in der Vorstellung unmittelbare Totalitäten mit dem Schein der Selbstständigkeit, den sie nur durch Inconsequenz aufgeben, indem sie im Widerspruch mit sich als vorgestellten Totalitäten sich bedürftig und in einander übergehend verhalten. Wenn dieser Widerspruch der Form abgestreift wird, ist erst die Congruenz der Form und des Inhaltes eingetreten, die absolute Idee im Elemente des absoluten Wissens, die Philosophie. — An dieser hegel'schen Darstellung der absoluten Sphäre ist zunächst zu bemerken, dass an der Kunst nur die Seite hervortritt, wornach sie Darstellung der Idee als Totalität oder des göttlichen Seins ist. Hegel denkt nur an die Kunst im eminenten Sinn, vor Allem an die griechische Kunst. Die Kunst ist ihm nur eine bestimmte Erkenntnissform des Göttlichen. Allein die Kunst besteht fort, auch wenn das Göttliche in geistigerer Form gewusst wird. Dann aber gewinnt die Kunst die Fähigkeit und Freiheit, alle Seiten der Wirklichkeit in ihrer affirmativen, die Empfindung ansprechenden Kraft darzustellen. Nicht jedes Kunstwerk muss dann Ausdruck der geistigen Totalität sein, wenn die Totalität nur in dem Gemüth des Aufnehmenden ist. Diese Ausbreitung der Kunst hat Hegel selbst in den Vorlesungen über Aesthetik erschöpfend gewürdigt. Seiner ganzen Betrachtung der absoluten Sphäre aber ist ausserdem der Vorwurf gemacht worden, dass die Eigenthümlichkeit der Religion verloren gehe, indem sie einseitig zum Process der Intelligenz werde. Wenn aber auch

Hegel immer vom Wissen der absoluten Idee spricht, so ist doch hier von einseitig theoretischem Wissen nimmermehr die Rede, so wenig wie im paulinischen Glauben. In diesem Wissen ist das Bestimmtsein des Gefühls und des Willens mit gesetzt. Wie könnte der Wille noch Etwas für sich sein, der seine Realität nur im Absoluten weiss. Für diese Bedeutung des Wissens spricht schon die Aufeinanderfolge in gleicher Richtung von Kunst, Religion und Philosophie. Dass die Aufhebung des Endlichen innerhalb des religiösen Wissens durch den Process der Gesinnung gesetzt werden muss, weiss Hegel sehr wohl. In diesem Sinn nennt er die Religion die Praxis des Absoluten.

Auch das verkennt Hegel nicht, dass der subjective Ausgangspunkt für die Geistesthätigkeit, welche sich auf das Erfassen der absoluten Idee richtet, das Gemüth, als der Ort der unmittelbaren eingehüllten Totalität, ist. Nur begeht er nicht die Rohheit, aus dieser unentwickelten Totalität heraus zu decretiren und zu postuliren. Dem Process des absoluten Wissens liegt die Nothwendigkeit des Gemüths zu Grunde, zu seiner unendlichen Erfüllung zu kommen. In den einzelnen Stadien aber motivirt sich diese Bewegung durch sich selbst, durch die Mangelhaftigkeit, welche an jeder einzelnen Stufe, bis die Totalität absolut gesetzt ist, erscheint. Daher geht nicht nur die Religion, sondern ebenso die Philosophie aus der Nothwendigkeit des Gemüths hervor. Wir sagen Nothwendigkeit, nicht Bedürfniss, um anzudeuten, dass es sich hier nie um einen einzelnen Inhalt, sondern um das Ganze des Inhaltes handelt. Für Hegel hat die Philosophie stets diese Bedeutung gehabt und behalten, die höchste Zucht des Gemüths zur substantiellen Gesinnung zu sein. Ihm ist die Philosophie das wahrhafte Leben des Geistes. Nach allem Gesagten kann dieses Wort nicht misverstanden werden. Weil aber der Trieb des Misverstehens die wahre lernäische Schlange ist, wehren wir ausdrücklich ein doppeltes Misverstehen ab. Niemand war entfernter, als Hegel, den Geist auf die Stufe des Instinctes, der Mystik und Vision, herabzudrücken. Diesen Sinn hat also der Satz nicht: die Philosophie ist das wahre Leben des Geistes; aber auch nicht den, dass das wahre Leben in der abgezogenen Theorie sei. Die geniale Kraft des Handelns stammt vielmehr

nach Hegel's Ueberzeugung aus dem Bewusstsein, dass der vernünftige Geist die Welt durchdringt. So steht ihm der Held in der philosophischen Wahrheit, wenn sie auch nur Glaube und Instinct ist. Die bewusste Wahrheit aber, die Philosophie, muss den Helden vollenden, wenn sie ihm zugänglich ist. Mit enthusiastischer Freude verweilt daher Hegel bei dem Verhältniss des Alexander zum Aristoteles. Abgeschmackt sind also alle Vorwürfe über den einseitig intellectuellen Charakter der hegel'schen Philosophie. Er hat freilich die Imbecillität nicht begangen, in welche nach Schelling's üblem Beispiel Alle, die unberufen philosophirt haben, verfallen sind, den Willen als ein Ganzes für sich dem Denken vorauszusetzen und über dasselbe zu stellen. Ueber die Gedankenlosigkeit dieses Thuns vergl. unsere frühere Ausführung (S. 46). Hier sei nur wiederholt: jedes Wollen ist Denken, jedes Denken Wollen. Auch das allgemeine Verhalten des Gemüths ist eine Einheit von Denken und Wollen. Es ist die Verwirrung der gemeinen Vorstellung, Denken und Wollen zu trennen. Diese Verwirrung erreicht den Gipfel, wenn der Wille zum Prius des Denkens gemacht wird. Denn in der Einheit beider, welche in jedem wirklichen Denken oder Wollen erscheint, ist das denkende Moment stets das Prius. Die Möglichkeit dieser Verwirrung liegt darin, dass man concrete Formen des Wollens, welche eine niedere Stufe des Denkens enthalten — und durch die Stufe des Denkens wird der Werth und Inhalt des Wollens bestimmt — mit höhern Formen des Denkens vergleicht. So kann man Begierde, Leidenschaft mit der Forderung des Verstandes in einem bestimmten Fall vergleichen. Aber in der Leidenschaft triumphirt nicht der Wille als für sich seiendes Ganze über den Verstand, sondern die niedere Weise der Intelligenz über die höhere, und zwar darum, weil die Subjectivität noch willenlos, weil die denkende Allgemeinheit noch nicht zur durchdringenden Kraft der Triebe ausgebildet ist. Der Instinct geht ebenso dem Denken wie dem Wollen voraus, d. h. die niedere Stufe des Denkens und Wollens den höhern, welche vorzugsweise die Gattungsnamen tragen. Aber der denkende Wille ist nicht blos eine höhere Form, welche bei dem Inhalt des Instincts stehen bleibt. Die absolute Form der Freiheit entfaltet auch die höchste Energie der Production. Wenn wir so, was die

Bedeutung der Intelligenz betrifft, ganz zu Hegel stehen, so steht damit nicht im Widerspruch, dass wir die Religion, die Geistesthätigkeit, worin das Absolute unmittelbar Gegenstand des Gemüths ist, als die letzte der sittlichen Functionen gesetzt haben. Der Grund ist schon angegeben. Der Tempel der Intelligenz kann verschüttet, von rohen Gewalten verdunkelt, wenn auch nicht zerstört werden. Das Gemüth kann irre werden, wenigstens periodisch, an dem Bau des intellectuellen Reiches. Denn dieser Bau ist ein bestimmtes und menschliches Werk. Das Gemüth muss diesen Zweifel ertragen. Denn es hat die Aufgabe, den Bau zu vervollkommnen. Aber das Gemüth darf nie irre werden an dem Glauben, dass sein Wesen, sein absoluter Gegenstand, als absolute Wirklichkeit die Welt durchdringe. Aus diesem Glauben behält es ewig die Fähigkeit, das Absolute in den ewigen Formen seiner eignen Intelligenz zu erkennen und diese Intellectualwelt von der Unvollkommenheit und Zuthat des subjectiven Erkennens zu reinigen. Die Religion steht zuletzt, nicht weil sie das höchste concrete Erreichbare, sondern weil sie der ewige Quell und die Grundlage alles Erreichbaren und der Weiterbestimmung alles Erreichten ist und bleibt. Nicht der Wille in einseitiger Bestimmung ist die subjective Seite dieser Grundlage, sondern das Gemüth, das unmittelbare Erkennen und Erstreben des Absoluten in Einheit. Aber nicht die Religion als geschichtliche Erscheinung steht über der Philosophie, sondern der Trieb der religiösen Sphäre steht über allen Erscheinungen der Kunst, Religion und Philosophie. Als historische Erscheinung steht die Religion vielmehr unter der Philosophie. Es ist die Nothwendigkeit des Geistes, dass der religiöse Inhalt von der Philosophie begriffen und kritisirt werde. Aber was daraus hervorgeht, ist eine reinere und edlere Form des religiösen Vorstellens. Die Philosophie kann nicht unmittelbar religiöse Vorstellungen hervorbringen. Aber die philosophische Kritik leitet den Trieb des religiösen Vorstellens in reinere Bahnen. Dies Verhältniss lässt sich in der ganzen Entwickelung des Christenthums verfolgen, und so ist zu verstehen, was wir früher gesagt, aus der deutschen Speculation müsse eine neue Form der christlichen Vorstellung hervorgehen. Denn die philosophische Kritik richtet sich nur gegen die Productionen des christ-

lichen Princips, nicht gegen das Princip selbst, welches ein ewiges ist; und der Gedanke kritisirt die Vorstellung nicht von Aussen nach einem fremden Massstab, sondern er vergleicht ihr eignes Princip mit seiner Ausführung. Die Wunder z. B. sind nicht nach der natürlichen Möglichkeit zu beurtheilen, sondern darnach, ob sie ein würdiger Ausdruck der Majestät des Geistes sind.

Hegel's Geistesphilosophie gab eine ebenso grosse Anregung, als das Verständniss bei Vielen ein unvollkommenes oder unlebendiges blieb. Dies führte zu zahlreichen Versuchen, die Sache verbessern zu wollen. Als ob das Verbessern einer solchen Conception so leicht wäre. Die Verbesserer kamen sich aber als die eigentlichen Entdecker und Helden der Wahrheit vor. Hegel hat öfters die Erbärmlichkeit gezeichnet, durch ein Modificatiönchen sich ein fremdes geistiges und grosses Eigenthum anzumassen, und desto mehr im Gefühl der Originalität sich zu spreizen. Er schrieb dies, ohne die Erfahrung selbst gemacht zu haben, die nachher an seinen grossen Gedanken mehr als an denen irgend eines Menschen sich wiederholt hat.

Was zunächst frappirte, war, dass Hegel sich zu geben schien als den Abschluss der bisherigen Entwickelung in dem Sinn, dass nun der Geist Alles erreicht und keine Entwickelung weiter folgen solle. Dahin gehört besonders die bekannte Stelle aus der Vorrede zur Rechtsphilosophie. „Um noch über das Belehren, wie die Welt sein soll, ein Wort zu sagen, so kommt dazu ohnehin die Philosophie immer zu spät. Als der Gedanke der Welt erscheint sie erst in der Zeit, nachdem die Wirklichkeit ihren Bildungsprocess vollendet und sich fertig gemacht hat. Dies, was der Begriff lehrt, zeigt nothwendig ebenso die Geschichte, dass erst in der Reife der Wirklichkeit das Ideale dem Realen gegenüber erscheint und jenes sich dieselbe Welt, in ihrer Substanz erfasst, in Gestalt eines intellectuellen Reichs erbaut. Wenn die Philosophie ihr Grau in Grau malt, dann ist eine Gestalt des Lebens alt geworden, und mit Grau in Grau lässt sie sich nicht verjüngen, sondern nur erkennen; die Eule der Minerva beginnt erst mit der einbrechenden Dämmerung ihren Flug." Dem stellte Ruge seiner Zeit

den Satz entgegen: ein System, welches das Verständniss und die Kritik der ganzen bisherigen Geschichte enthalte, sei *eo ipso* der Anfang einer neuen Entwicklung. Die Philosophie wurde damit an die Spitze des Fortschritts gestellt. Wirth verbesserte die Sache noch anders, mit dem Bewusstsein der Originalität. Er construirte, ähnlich wie Hegel, eine Sphäre, wo der Geist zum absoluten Wissen gelangt, setzte aber dann eine noch absolutere, wo der Geist sein absolutes Wissen verwirklicht. Aber auch diese Verwirklichung ist nicht das Letzte; das Höchste ist vielmehr etwas ganz Apartes, später zu Erwähnendes. Jene Modification ist ebenso wohlfeil, als anspruchsvoll, und ebenso anspruchsvoll, als abgeschmackt. Ein rechtes Beispiel, wie tiefe Gedanken durch täppische Anwendung verdorben werden. Von einem absoluten Wissen kann nicht die Rede sein, so lange das Wissen die Wirklichkeit noch ausser sich hat. Auf das absolute Wissen kann also die Verwirklichung nicht erst noch folgen. Freilich geht jedem Handeln ein Wissen voran. Aber dieses Wissen ist eben ein endliches. Aus diesen Sätzen folgt nun aber nicht, dass, wenn der Standpunkt des absoluten Wissens erreicht, das Handeln vorbei sei. Denn das absolute Wissen enthält nur das Princip der Identität des Geistes und der sittlichen Realität, nicht aber die Kenntniss aller möglichen Details, die der lebendigen Erscheinung und ihrem Kampfe angehören. „Der Handelnde muss sich beschränken; der praktische Geist muss sich zum Endlichen entschliessen.“ Das absolute Wissen, von dem eine wesentliche Gestalt der religiöse Glaube ist, liegt dem praktischen Handeln zu Grunde, aber ist nicht eine Sache, die man so unmittelbar realisirt. Die religiöse Sphäre ist der Ort, wie wir dies ausgeführt, in welchen der Geist aus dem praktischen Handeln immer wieder zurückkehrt, um sich immer wieder für den Kampf zu sammeln. Hegel hat es oft schön ausgeführt und an den verschiedensten geschicbtlichen Beispielen gezeigt, wie es nichts Zerstörenderes gibt, als den Wahn, das Unendliche unmittelbar realisiren zu wollen. Das Unendliche realisirt sich eben nur in der Organisation, in der Beschränkung der einzelnen Thätigkeiten, und seine Verwirklichung ist das im Ganzen siegreiche, im Einzelnen zufällige Ringen mit der Erscheinung. Die concrete Idee einer sittlichen Gestalt geht dieser Gestalt nicht voran, sondern

geht erst auf, nachdem die reale Entwickelung im Wesentlichen vollendet, wie dies Hegel in der oben citirten Stelle wundervoll ausgedrückt hat. Das Princip des Christenthums ist z. B. am Anfang der Entwickelung gegeben, aber das ideale Bild der mittelalterlichen Welt, der ersten Gestalt des Christenthums als einer grossen ausgeführten Lebensordnung konnte ein Dante erst im 14. Jahrhundert entwerfen. Um noch einmal auf Wirth zu kommen, so war auch sein praktisch absoluter Geist noch nicht das Letzte, sondern er setzt richtig die Identität des Wissens und Handelns noch einmal, den Zustand, wo das Wissen im Handeln vollbracht, den Zustand der vollendeten Menschheit. Und wo ist diese Vollendung der Menschheit zu finden? Man höre und staune — im Liebhabertheater! Es begreift sich wohl, wie ein doctrinärer Kopf auf solch einen Einfall kommt. Er will die Vollendung bis in's Detail der Individualität haben, damit ja Nichts draussen bleibe, und der vollendeten Individualität bleibt Nichts übrig, als sich darzustellen. Es gehört aber doch der Mangel an allem gesunden Menschenverstand dazu, auf das Liebhabertheater zu verfallen, diesen trivialen Tummelplatz für Backfische, Commis, Fähndriche etc. Denn auch auf dem Theater wird nur durch Beschränkung und Ernst Etwas geleistet, durch den Künstler von Fach. Auf der wirklichen Erde verträgt sich der Dienst der Idee und die harmonische Vollendung der Individualität nicht mit einander. Die individuelle Vollendung ist als Zustand der Seligen von dem zufällig und beschränkt Individuellen gereinigt, eine religiöse Idee. Es ist schülerhaft, sie in die empirische Erscheinung zu versetzen, und mehr als kindlich, sie in dem Liebhabertheater zu suchen. Die Gefälligkeit der individuellen Bildung ist im Leben eine sehr erfreuliche Erscheinung. Aber die grossen Männer haben selten Zeit, sie zur Geltung zu bringen. Das wirkliche Theater ist nur das Hervorrufen eines Scheins und schon insofern nicht geeignet, den wirklichen Höhepunkt des Lebens zu enthalten. In dem Schein aber, den das Theater hervorruft, setzt es die Nichtvollendung der irdischen Individualität im Gegensatz zu Wirth's Meinung voraus. Das Theater stellt nicht die fertige Vollendung, sondern die tragische oder komische Reinigung der Individualität dar. Wenn also die wirth'sche Vollendung der Individualität eingetreten ist,

gibt es kein Theater mehr. Vielmehr müsste die ganze Welt Liebhabertheater, d. h. der Schauplatz geckenhaften Treibens, geworden sein.

Was Hegel's Meinung betrifft, so geht sie nicht dahin, dass mit dem Wissen die Entwicklung aufhören soll, eben so wenig wie dahin, dass das absolute Wissen die Entwicklung macht, sondern die Entwicklung bewegt sich in dem Bewusstsein der Freiheit. Aller Fortschritt in der Bildung der Realität vollzieht sich durch den endlichen Zweck, wie wir dies bei der Charakteristik der Arbeit ausgeführt. Auf dem Gebiet des Staatslebens, ja selbst der Wissenschaft, ist es nicht anders. Beobachtungen, Erfahrungen, Lebenszustände bilden sich einzeln und werden dann in ein Ganzes zusammengefasst. Die organisirenden Geister finden das Material der Organisation immer schon vor. Sie sind schöpferisch, weil sie das Material nicht bloss äusserlich combiniren, sondern den Lebensgeist befreien, der das Getrennte zu Gliedern eines Ganzen verbindet. Aus solchen Schöpfungen entsteht wohl neues Wachsthum, aber es ist auch immer schon ein Wachsthum vorhergegangen.

Man würde Unrecht thun, wenn man der modernen Philosophie dieselbe Stellung zur Entwickelung anweisen wollte, welche die griechische gehabt hat, und damit Hegel's Sinn zu treffen glaubte. Die griechische Philosophie enthält in idealerer Form dasselbe beschränkte Princip, wie der griechische Volksgeist. Sie vermochte daher nicht, der Ausgangspunkt einer neuen Production zu sein. Vielmehr standen ihre Forderungen, wie der platonische, aber auch der aristotelische Staat beweist, mit der Wirklichkeit in Widerspruch und gehörten der Vergangenheit an. Die moderne Philosophie hat kein beschränktes Princip. Sie vermag das Antlitz der Zukunft zuzuwenden. Aber sie kann nicht unmittelbar aus sich den Fortschritt bewirken, den politischen so wenig, wie den gesellschaftlichen; aber auch nicht den künstlerischen, den religiösen, den speciell wissenschaftlichen. Dazu muss sie sich überall auf das Gebiet der endlichen Zwecke und Forderungen begeben. Der Fortschritt kann sich in gesunder Weise nur so machen, dass der bildende Geist auf allen Gebieten sich mit den grossen Gedanken der Philosophie durchdringt. Die Philosophie als Lehrerin und Kritik der höchsten Principien muss immer dabei eine Sphäre

des Wissens für sich ausmachen, welche an den täglichen Schwankungen der endlichen Zwecke keinen Theil hat, sondern den Herzschlag des Geistes nur in grossen Wellen empfindet. Die Philosophie gibt so nach allen Seiten grosse und fruchtbare Anregungen, aber sie schreibt nie das nächste Ziel vor. Der philosophische Radicalismus der vierziger Jahre, der jede Forderung des Tages, jede Laune und jedes unvollkommen erkannte Bedürfniss auf ein philosophisches Princip stützte, hat damit die Philosophie nur in Miscredit gebracht.

Bemerkenswerth unter diesen philosophischen Radicalen ist zuerst Ruge. Nachdem er die Philosophie an die Spitze des Fortschritts gestellt, wusste er ebenso einfach auch den Inhalt dieses Fortschritts zu formuliren. Der Mensch ist das existirende Unendliche. Darin sah Ruge das einfache Resultat der hegel'schen Philosophie. Es kommt nur darauf an, dass Alle diese Idee in sich erzeugen und dadurch frei und „honnet" werden. Die Gegner sind Verräther. Den befreiten Menschen bleibt Nichts übrig, als in Bonhommie mit einander zu leben, Alle als Gleiche zu behandeln, über Differenzen *per majora* abzustimmen. Es gibt keine aparten Künstler, Regenten, Priester, Philosophen, Soldaten etc. Die befreiten Menschen sind Künstler u. s. w. in Einem. Ist man in der Minorität, empfindet man leisen Kummer. In der Majorität verhöhnt man die Gegner, ohne aus den Schranken der Bonhommie zu treten. Brutalitäten, wie Krieg und Zweikampf, fallen weg. Denn die Humanität, befreite Völker und Menschen, kennt keine Differenzen, die nicht durch Schiedsrichterspruch zu beseitigen wären. So komisch diese Vorstellungen den ungeheuren Mächten der Realität gegenüber sich ausnehmen, so gingen sie doch aus einem liebenswürdigen Idealismus hervor. Ruge unterschied sich dadurch sehr vortheilhaft von den andern Radicalen, dass er immer ein Herz behalten hat für das „Edle, Freie und Gute," dessen Erscheinung aus französischer Anmuth und antiker Würde zusammengesetzt ist. Er hat auch stets den Begriff einer Religion festgehalten, den Unterschied des empirischen Menschen von der Idee, in die er sich zu erheben hat. Aber diese Erhebung denkt er sich freilich unendlich einfach. Man braucht nur Jedem in einer möglichst summarischen und planen Dialektik vorzudemonstriren, dass der Mensch unendlich und frei ist, und es

ist nicht einzusehen, wie nicht Jeder dies begreifen, und wie nicht damit allen Einzelnen und der Welt geholfen sein sollte. In dieser letztern Beziehung erinnert Ruge's Humanitätseifer an Fichte, der auch glaubte, es müsse Jeder durch Demonstration dahin zu bringen sein, sich als Ich zu setzen und „sonnenklare Berichte, das Publicum zum Verständniss zu zwingen," schrieb; der auch nahe daran war, Jeden, der sich nicht als Ich setzte, für einen Elenden, Ruge würde sagen, für einen Verräther zu erklären. Solcher Bekehrungseifer beruht auf einer psychologisch interessanten Täuschung, die sich übrigens in weniger auffallender Weise sehr oft wiederholt. Der geistige Besitz, welcher das Resultat grosser Arbeit und Bildung ist, erscheint in der That, je wahrhafter das Eigenthum ist, als einfach und selbstverständlich, so dass der Besitzer meint, den Leuten draussen sein geistiges Eigenthum durch die einfachsten Sätze mittheilen zu können. Das Verfahren erklärt zum Theil, warum oft grosse Meister schlechte Schüler haben. Es ist nicht so leicht, die Menschen frei und unendlich zu machen. Denn dazu gehört ein ungeheurer praktisch-ethischer Bildungsprocess. Nur wer diesen erlebt hat, für den hat die dialektische Begründung dieses Begriffes Sinn und Werth. So wie Sokrates die Tugend in das Wissen setzte, so setzt Ruge die Freiheit in das Wissen. Aber er schickt nicht, wie Hegel, die Bildung und Institution des objectiven Geistes dem (höchsten) Wissen voran. Schon Aristoteles widerlegte den Sokrates mit der Bemerkung, dass das Wissen nicht unmittelbcr die Leidenschaft beherrscht. Die ungeheuren Mächte der materiellen Welt, welche der Mensch sich dienstbar macht, selbst die socialen Bande der Menschheit reissen ihn in den Wirbel der Leidenschaften, der Einseitigkeit des Thuns, Könnens, Wissens und Fühlens. Dieses Chaos ist durch die einfache Vorstellung der Humanität nicht zu ordnen, sondern nur durch grosse Organisation, durch den Staat und die Gesellschaft mit ihrem Reichthum von Verhältnissen, durch die Geschiedenheit der Functionen, Berufsarten u. s. w. Die Religion aber besteht nicht darin, dass Jeder, wie er geht und steht, sich als unendlich setzt, sondern in dem Glauben und Wollen, dass die Idee in der Organisation und Geschichte der Menschheit sich verwirkliche, in der Erhebung des Einzelnen in dieses schlechthin affirmative Element, abgesehen von dem

zufälligen Mangel der Erscheinung. Die Religion verwirklicht sich daher nicht so unmittelbar in der humanen Praxis. Sie ist ein innerer Besitz des Geistes, der durch langdauernde ernste nnd harte Kämpfe die Wirklichkeit bildet.

Eine andere Gestalt nahm der philosophische Radicalismus in Bruno Bauer an. Dieser hatte Anfangs durch das gewaltsamste Construiren sich ausgezeichnet. Er hat später gesagt, er habe darin nur die Macht des Selbstbewusstseins gesucht. Es ist möglich, dass ein kräftiger, aber abstracter Geist von der Macht des Begriffs über das Wirkliche bis zur Uebertreibung angezogen wird. Später wenigstens suchte Bauer Nichts, als die Macht des Selbstbewusstseins, das, wie der Gott des Duns Scotus, sich willkürlich seine Bestimmtheit gibt. In jeder nothwendigen Bestimmung sah er eine Sklavenfessel: „Sein Wesen zu realisiren sei das Schicksal armer Sünder.“ So gelangte Bauer aber entweder zum Fanatismus der Negation jeder Bestimmtheit, oder zur ungeberdigen Uebertreibung der schlegel'schen Ironie. Zuletzt aber blieb immer Bauer's Sehnsucht die grosse freie sich durchsetzende Persönlichkeit. Er verhöhnte das politische Treiben der vierziger Jahre, weil er nirgends die Kraft des Conflicts sah. Gerade so rief Leo neuerlich einmal aus: wenn alle Tendenzen bis zum Aeussersten sich durchkämpften, „welche herrliche Tragik würde die Welt erfüllen!“ Bauer glaubte endlich den Gegenstand seiner Sehnsucht gefunden zu haben, in Russland, wie es unter Kaiser Nikolaus sich darstellte. Der Russe schien ihm, frei von jeder ideellen Befangenheit und Schranke, keinen Gott zu kennen, als seinen concreten Zweck. Hier musste also die rücksichtslose Energie, der Beruf des Welteroberers, zu finden sein. Bauer ging eben daran, diesen Weltberuf zu construiren, den übrigen Völkern die Nothwendigkeit ihrer Knechtschaft zu beweisen, die Unsicherheit und Kraftlosigkeit der Gegner Russlands aufzuzeigen, namentlich Englands, als die Ereignisse die Inferiorität der russischen Kräfte und den Entschluss Russlands zeigten, den Conflict nicht bis zur Tragik kommen zu lassen, sondern durch ein der Sachlage entsprechendes Compromiss zu beendigen. Das hallische Volksblatt und Bruno Bauer sind in gleicher Weise enttäuscht. Diese ungeduldige Sehnsucht nach dem Anblick heroischer Thatkraft lässt sich begreifen. Aber

es ist doch geistige Beschränktheit, durch alle die scheinbar lahmen Compromisse und Verzettelungen grosser Fragen hindurch nicht den Bildungsprocess der Idee, nicht das Wachsthum neuer Mächte zu erkennen, und es ist Nichts, als die Schwäche einer schönen Seele, immer Heroen sehen zu wollen, anstatt die eigenen nächsten Aufgaben mit dem wahren Heroismus der unbesiegbaren Pflichttreue und Zuversicht zu lösen.

Die Carricatur Bauer's war Stirner. Aus dem ernsthaften Drange des Selbstbewusstseins nach Erfüllung durch eigene schöpferische Thaten war der gemeine Egoismus geworden, der aber als philosophischen Anstrich die Reflexion und das Bewusstsein über sich behielt. Das Gegenbild zu Stirner ist Feuerbach in seiner heruntergekommenen Periode. Auch er warf das Geistige als eine Sklavenfessel ab, und übrigbleiben soll allein die Natur. Die Berliner warfen ihm ganz mit Recht ein, dass der Mensch zwar bestial, aber doch zugleich unabhängig von seiner Bestialität sein müsse, um nicht wieder Sklave zu sein.

Das also war der Ausgang der Philosophie: der Berliner Bummler, der aber zu gebildet ist, sich zu ärgern, wenn ihm Etwas der Quere geht, oder der süddeutsche Schlemmer! „Kladderadatsch" oder die „fliegenden Blätter!" Es wurde in der That von manchen Seiten mit Schadenfreude und mit erheuchelter oder aufrichtiger Ueberzeugung auf diesen Ausgang hingewiesen. Es gehört aber doch mehr, als Bornirtheit dazu, in solchen Wendungen das Schicksal der Philosophie zu sehen. Alles, was das zweifelhafte Glück oder Unglück hat, Tagesereigniss zu werden, ein Roman oder eine Sängerin, eine wissenschaftliche Entdeckung oder ein Feldherr, muss durch die ganze unreine Fluth des zufälligen Alltagstreibens sich hindurchzerren lassen, bis der Gegenstand aufhört, Mode zu sein. Es gibt Leute, welche es als ein Unglück oder als die Beseitigung der Philosophie ansehen, dass sie nicht mehr „Mode" ist. Solche Leute zeigen damit, dass sie die Philosophie kennen, wie der Blinde die Farbe. Ruge sagte einst: „Die Philosophie ist dahin gekommen, wo sie hin gehört, in die Opposition." Wir sagen: die Philosophie ist dahin gekommen, wo sie hin gehört, in die einsame Stätte des Denkens, wo der ernste Geist, aus dem Kampfe des Lebens zurückgezogen, die treibende

Wurzel und den festen Anker desselben zu erkennen und zu verstehen sucht.

Die Möglichkeit einer theosophischen Ethik. Stahl.

Die Möglichkeit einer theosophischen Ethik wurde bereits von uns zugegeben. Ebenso gut wie die Ethik vom Menschen ausgehen kann und von dem Ungenügenden des Menschen als Erscheinung zur Idee des Göttlichen fortgehen, ebenso kann sie von dieser letztern Idee ausgehen. Es kann von Werth sein für den Geist, in der wirklichen Welt nur das Organ des Göttlichen zu sehen. Es setzt dies aber eine Beruhigung der Welt voraus und eine Durchbildung, die Reife in einem historischen Zustand. Denn ganz ohne Werth würde es sein, subjective Einfälle des Concipienten als Gebote Gottes darzustellen, die sich nicht durch das Verständniss des Wirklichen legitimiren. Wenn die Bildungen einer beruhigten Wirklichkeit dem Wesen nach als von Gott gewollt angesehen werden können, so ist dies viel schwerer mit Forderungen, die, wenn auch der Natur des Wirklichen entnommen, sich erst bewähren sollen. In dem Zeitalter der Reformation allerdings hat auch der Glaube, die reinere Gottesidee, eine kritische Macht auf dem politischem Feld entwickelt, aber eine negative, ja revolutionäre (Cromwell). Der Glaube hat den Boden geschaffen, auf dem eine staatliche Entwickelung möglich war. In Zeitaltern, wo der politische Zustand durch weiter gehende Organisation in den Einzelheiten des Lebens sich fortbildet, wird es nicht zweckmässig sein, die Gottesidee der Ethik zum Ausgangspunkt zu geben. Die Ethik eines solchen Zeitalters kann sich nicht mit den feststehenden Hauptzügen der Organisation begnügen, sondern hat es überall mit Untersuchungen und Detailfragen zu thun, und da führt es nur zu Schiefheiten, die Ansicht des Schriftstellers als göttlichen Willen darzustellen. Es ist also keineswegs ein Zeichen besonderer Frömmigkeit, von der Idee Gottes auszugehen. Die Anwendung dieser Idee ohne sachliches Recht führt vielmehr zur Profanation. Stahl geht von der Idee Gottes aus. Aber die Welt, die er zeigt, ist Nichts weniger als eine Offenbarung der göttlichen Majestät, durch Harmonie und innere Nothwendigkeit erhebend. Die Gottesidee hat keinen andern Inhalt, als die Allmacht der Will-

kür, wenn auch dieser letztere Begriff durch wirkungslose Sophismen abzuschneiden gesucht wird. Es kommt Stahl gerade darauf an, jede Anschauung der sittlichen Welt als in sich nothwendiger Totalität abzuschneiden, ja, er ist gegen diesen Gedanken empört, als eine verwerfliche Ausartung der Philosophie, insbesondere der hegel'schen. Ganz wie das junge Deutschland, drückt ihn der Gedanke der Nothwendigkeit für die Menschen und für seinen der Kleinheit der Menschen entsprechenden Gott, als ob die Nothwendigkeit, um welche es sich hier handelt, ein deterministisches Fatum wäre, als ob es eine höhere und würdigere Idee des Menschen gäbe, als die, ein Glied des göttlichen Lebens zu sein, während es zugleich in seine Freiheit gestellt ist, in dieses Leben einzutreten. Stahl freilich wird diesen letztern Gedanken auch für sich in Anspruch nehmen. Aber er sieht die Theilnahme am göttlichen Leben nur im passivem Gehorsam. Es heisst aber würdiger denken von Gott, dem der Neid nicht zukommt, wenn er sich dem Menschen aufschliesst, und würdiger von dem Menschen, dem nicht die Knechtschaft zukommt, sondern die Liebe und Freiheit, wenn er die Idee des Göttlichen in sich erzeugt und ausprägt. Die stahl'sche Ethik ist die beständige Polemik gegen alle logische und sittliche Nothwendigkeit und Zusammenhang, ein wahrer Tempel der Unfreiheit, wo nie die Seele in dem harmonischen Rhythmus eines Ganzen sich bewegt, sondern überall eingeengt und abgeschlossen wird. Jeder Kreis wird als eine einzelne Nothwendigkeit für sich genommen, d. h. als ein willkürliches Factum, legitimirt entweder durch ein göttliches Gebot oder durch ein Naturfactum. Denn die Natur ist Stahl ebenfalls Manifestation des göttlichen Willens, aber nicht in der Totalität ihres Lebens, sondern in ihren isolirten Facten. Aber über die isolirten Thatsachen der Natur soll der Mensch gerade hinweggehen, sie theoretisch und praktisch als nichtig setzen. Stahl thut sich Etwas darauf zu Gute, diese sogen. Naturgesetze, vermeintliche Forderungen, die aus zusammenhangsloser Beobachtung entspringen, der Logik entgegenzusetzen. Als ob ohne die Logik auch nur eine solche Beobachtung und das Geltendmachen einer solchen Forderung möglich wäre! Wenn auch eine formalistische Logik nicht mehr, als die allgemeine Oberfläche der Erscheinung fassen kann, so

gilt sie darum doch überall, und der äusserlichste Formalismus, wenn er die Einheit und Freiheit des Bewusstseins rettet, ist besser, als die Verdummung und Beschränkung des Menschen, wenn er das Gestrüpp der Erscheinung ohne Zusammenhang, ohne Nothwendigkeit vor sich hat, die Bäume ohne den Wald. Es soll nicht geleugnet werden, dass bei dem unerquicklichen und beengenden Eindruck des Ganzen die stahl'schen Ausführungen im Einzelnen viel kritischen Scharfsinn zeigen, zuweilen auch die Natur der Sache treffen. Der Haupterfolg dieser wissenschaftlichen Haltung ist aber, dass die Subjectivität des Verfassers, willkürliche Tendenz, zufällige Neigung, Befangenheit, Interesse, Parteistellung die bequemste Gelegenheit erhält, sich geltend zu machen. Die doppelte Transscendenz der Natur und der Offenbarung, d. h. wenn man sich bald auf ein vom Vernunftzusammenhang unabhängiges Naturfactum als göttliches Gebot, bald auf eine Forderung der historischen Offenbarung beruft, gestattet dem Dilettantismus des Denkens und Wollens den breitesten Spielraum, sowie einer Alles zurecht machenden Sophistik. In Stahl's Politik fehlt überall mit dem Zug einer grossen Gedankennothwendigkeit die damit verbundene Zucht und Unterwerfung der willkürlichen Subjectivität. Aber ebenso fehlt, und es hängt dies genau zusammen, die Einheit und der Ernst eines grossen sittlichen Gefühls. Stahl legt nicht, wie die sogenannte historische Schule, wie die Haller, Gerlach u. s. w., den Accent allein auf das Naturmoment der Gesellschaft, d. h. auf eine legalisirte Reihe von Facten, die ursprünglich auf individueller Gewalt beruhen. Er erkennt die wesentlich allgemeine und durchdringende Natur des Staates an. Noch entfernter ist er von dem Standpunkt der katholischen Opposition gegen die moderne Staatsidee, welcher die Auflösung des Staates im vereinzelte Gesellschaftsbildungen will, damit die Kirche das alleinige allgemeine Band sei. Stahl lässt sogar der echt modernen Idee der staatsbürgerlichen Gleichheit ein gewisses Recht widerfahren, ebenso dem Repräsentativsystem. Aber die Idee der Staatssouveränität und der socialen, d. h. feudalen Freiheit sind sehr schlecht mit einander vermittelt, wie sie denn ihrer Natur nach unverträglich sind, wenn sie äusserlich neben einander bestehen sollen. Die wahre Vermittelung dieser Gegensätze ohne bureaukratische Nivellirung

hat die Geschichte Englands längst vollzogen. Stahl will zugleich feudal und absolutistisch sein. Für diesen Gegensatz aber gibt es nur die unsittliche Lösung des *ancien régime* in Frankreich vor der Revolution. Um nun der Unverträglichkeit dieser Gegensätze, zu denen noch die modernen staatsbürgerlichen und repräsentativen Ideen hinzukommen, abzuhelfen, werden die einzelnen Elemente der stahl'schen Politik durch einen Aufwand juristischer Sophistik sämmtlich scheinbar conservirt. Anstatt sich innerlich zu vereinigen und zu versöhnen, beschränken die entgegengesetzten Elemente sich äusserlich. Die beste Stellung behält allerdings in Stahl's Politik das modern gouvernementale Königthum, das sogenannte monarchische Princip. Wir möchten ihm darin beitreten und behaupten, dass, abgesehen von den Tendenzen, die er durch das Königthum verfolgt zu sehen wünscht, Stahl darin ein richtiges Verständniss der continentalen Staaten des modernen Europa gezeigt hat. Wunderbar ist nur, wie er gegen Hegel's Politik den Vorwurf erheben kann, sie sei ultragouvernemental, während in diesem Buch eine weit organischere Durchdringung des Königthums mit der nationalen Selbstthätigkeit angedeutet ist, als von Stahl.

Stahl erhebt freilich gerade gegen seine Gegner den Vorwurf der Subjectivität. Er identificirt Rationalismus und Revolution und erblickt den Ursprung dieser Denkweise in der Forderung, die Vernunft zum Maass aller Dinge zu machen. Seine Vorwürfe sind gegen die Aufklärung nicht ganz unbegründet, welche eine engherzige und conventionelle Verstandesbildung zum Maass der Dinge macht. Allein gegen die Vernunft, welche sich in die Objectivität vertieft, sind sie im Princip unbegründet und treffen nur die zufällige Unvollkommenheit der Vernunft. Denn Natur und Geschichte bilden nicht gegen die Vernunft eine transscendente Schranke. Stahl will die Subjectivität durch den formellen Gehorsam, die formelle Unterwerfung brechen. Allein dies ist unmöglich, sowie der jüdische Egoismus durch den härtesten Dienst nicht gebrochen wurde. Die Subjectivität wird nur wahrhaft aufgehoben, indem sie zugleich befreit wird durch die Versenkung in einen Geist, den sie versteht, ohne ihn zu erschöpfen, in dem sie ihr Wesen findet und doch zugleich über sich erhoben und getragen wird.

7. Die geschichtliche Entwickelung der Lehre vom Staatszweck.

Völkern auf niedern Entwickelungsstufen ist die Horde, die Familie, später der Staat Ein und Alles. Sie denken noch nicht daran, den Inhalt, die Beschäftigung ihres Lebens zu isoliren und den Getrennten verschiedenen Werth beizulegen. Sie beziehen Alles unmittelbar auf einen gegenwärtigen Mittelpunkt. Freilich beginnt die Religion sehr früh als eine von der unmittelbaren Gegenwart verschiedene Macht im Leben sich geltend zu machen. Allein dieser Unterschied, in welchem die religiösen Mächte vorgestellt werden, ist von der spätern geistigen Uebersinnlichkeit noch weit entfernt. Vor Allem aber liegt die Bethätigung des religiösen Dienstes unmittelbar in der Gegenwart, im Leben, im Staat. Das ganze Leben ist Gottesdienst, wodurch man freilich nicht die ideale Vorstellung hervorrufen muss, die wir an diesen Ausdruck knüpfen. Der Gottesdienst ist eben noch eine äusserliche Thätigkeit; sofern er eine besondere Handlung ist, den übrigen Lebensthätigkeiten gleichartig. Auf die Religion gründet sich daher die richtige Behandlung des Lebens, aber wiederum nicht in dem Sinn, wie wir diesen Ausdruck verstehen, sondern in der äusserlichen Bedeutung, dass die Priester die Besitzer der praktisch wichtigsten Kenntnisse von der Natur, dem Recht, der Heilkunde u. s. w. sind. Je mehr das gesellschaftliche Leben den staatlichen Charakter annimmt, d. h. je mehr ein fester einheitlicher Zweck die Gesellschaft durchdringt und hält, desto politischer wird der Charakter der Gottheit. Der Zusammenhang zwischen Religion und Leben aber wird desto enger, je mehr das Leben durch einen idealen Zusammenhang, der in der Vorstellung festgehalten werden muss, bestimmt wird. In diesem engen Zusammenhang sehen wir Religion und Leben in der orientalischen Despotie. Der Staat aber ist die allumfassende Sphäre. Denn er ist das allumfassende Mittel, durch welches die Religion sich verwirklicht. Die Religion hat andererseits keinen Inhalt, als die Leidenschaften und Zwecke, welche der Mensch durch den Staat verwirklicht. Beide aber, Staat und Religion sind nicht blos die Diener der unmittelbaren Kraft des Menschen, sondern zugleich deren Zucht, Steigerung und Zähmung. Dasselbe enge Verhältniss zwischen Religion und

Leben, und damit den Staat, nachdem er ausgebildet ist, als allumfassende Sphäre, finden wir in den griechischen Freistaaten wieder. Die Religion beherrscht hier nicht, wie wir dies früher angedeutet, das Leben als eine äusserlich künstliche Regel. Aber auch hier erstreckt sich der Gottesdienst über das ganze Leben. Das harmonische Sichausleben der schönen Persönlichkeit nach dem Muster der Götter ist der Inhalt des Lebens. Aber dieses Muster wird befolgt in freier Genialität, nicht durch eine sklavische Regel. Die griechische Religion ist in ihren Hauptbestandtheilen ein Product der Phantasie des heroischen Zeitalters. Als aber die staatlichen Gemeinwesen vollendet sind, als das Wanderleben und die isolirte Stellung der Heroen, die sich erst Völker und Kreise des Schaffens gründen, vorüber, stellt sich der Charakter des Gemeinwesens nicht minder in bestimmten Gottheiten dar. Jeder Staat steht unter allen nationalen Gottheiten zu einer im engsten Verhältniss, Athen zur Athene, Theben zum Bakchos u. s. w. Ist dies Verhältniss auch ursprünglich zufällig entstanden, so werden doch die idealen Züge des Gesammtcharakters der Stadt nach und nach auf das bevorzugte Götterbild übertragen. Also auch hier gibt es kein Höheres, als den Staat. Denn der Staat umfasst das Leben und ist zugleich die Stätte des Göttlichen. Er umfasst nicht, weil er Alles umfasst, das Göttliche mit, sondern das Göttliche durchdringt das Leben, und insofern das Leben hervorgebrachte Einheit, gewollter Gesammtzweck, d. h. eben Staat ist, ist das Göttliche die Staatsidee selbst, die Idealität des politischen Lebens, der Geist der Wirklichkeit.

Dieselbe Anschaung des Staates als der sittlichen Totalität finden wir denn auch in den ältesten Theorien wieder, welche aus dem Alterthum über das Wesen des Staats auf uns gekommen sind. Das freie, d. h. seinen Inhalt als eigene Anschauung und als Totalität producirende Denken ist im griechischen Geist zuerst erwacht. Aus dieser Gedankenarbeit sind die umfassenden Staatslehren des Plato und Aristoteles hervorgegangen. Bei Plato ist der Staat die Anschauung des Gerechten im Grossen. Er will lieber den Staat betrachten, als den Einzelnen, weil in den grossen Formen der Gegenstand deutlicher zu erkennen ist. Die Gerechtigkeit in Plato's Sinn ist aber nichts Anderes, als die Grundidee des griechischen Lebens,

d. h. die harmonische Thätigkeit, das richtige Verhältniss und Zusammenwirken der lebendigen Kräfte, deren Totalität das individuelle Ganze, die einzelne Persönlichkeit, oder im Grossen der Staat ist. Sonach ist auch hier der Staat das Allumfassende. Es gibt keine Thätigkeit, keine Beziehung der Individualität, die nicht im Staat wäre, und zwar nicht blos äusserlich, sondern als integrirendes Moment. Dennoch tritt hier ein Unterschied hervor von der Anschauung des Staats, welche dem unreflectirten griechischen Volksgeist eigen ist. Denn für Plato ist der Bruch zwischen der empirischen Wirklichkeit und der Idee eingetreten. Das Leben ist nicht mehr die unmittelbare unbefangene Verwirklichung des göttlichen Ideals. Die wahre und und einzige Wirklichkeit ist vielmehr das Reich der Idee, die objective, an sich seiende Formenwelt, welche den Kern der Erscheinung ausmacht. Zur Idee hindurchzudringen, in ihr zu leben, ist das Höchste, was der Geist erreichen kann. Die Idee wird nicht erkannt, um die Wirklichkeit, d. h. hier die Erscheinung, nach ihr zu bilden, sondern die Bildung der Wirklichkeit ist eine unvollkommnere Offenbarung der Idee, welche als ein Mittleres zwischen der ideenlosen Erscheinung und der reinen Idee den Zweck hat, die Seele zur reinen Idee zu erheben. So hat auch der Staat, das grosse Kunstwerk der Gerechtigkeit, zuletzt den Zweck, den Geist zur Idee zu erheben. Man darf gegen den platonischen Standpunkt nicht den Einwand machen, dass der Staat überflüssig sei, indem der subjective Geist unmittelbar die Idee anschauen könne. Denn dies Letztere streitet gerade gegen die platonische und überhaupt gegen die griechische Voraussetzung. Man darf bei der Idee im griechischen Sinn nicht an die modernen Bedeutungen des Wortes denken. Idee ist für den griechischen Geist inhaltvolle Bestimmtheit, anschaubare Form, unmittelbare Totalität. Die erscheinende Welt ist in der Idee gereinigt und verklärt, nicht von ihr ausgeschlossen. So gibt es für den Geist kein Mittel, die Idee anzuschauen, als die Ausbildung, die Gestaltung der Erscheinung. Die Anlagen und Kräfte des erscheinenden Lebens, die Welt, oder die Totalität der Erscheinung, ist ja hervorgegangen aus einer Vereinigung der Idee und ihres Gegentheils, d. h. des formlosen Seins, wie dies Plato im Timäus ausführt. Aus dieser Grundanschauung erklärt sich die Aus-

führung der platonischen Staatseinrichtung, die wir hier nicht in das Einzelne zu verfolgen haben. Da der Staat nichts Anderes darstellt, als das Kunstwerk der menschlichen Individualität im Grossen, so entspricht den Haupttheilen oder Functionen der menschlichen Seele die Gruppirung der Staatsthätigkeiten. Und da das Staatskunstwerk den Zweck hat, der Idee zu entsprechen, um den Geist aus der Erscheinung, welche stets die Tendenz zum Chaos und zur Willkür hat, in die reine und vollendete Formbestimmtheit der Idee zu erheben, so ist natürlich, dass diejenigen, welche bereits angefangen haben, in der Idee zu leben, zu ihrer Anschauung hindurchzudringen, die Philosophen, die Regenten des Staats sind. Da ferner die Willkür der Individualität die ideale Bestimmtheit und Harmonie des Einzelnen wie des Ganzen zerstört, so wird der Willkür und der Begierde jede Gelegenheit der Bethätigung abgeschnitten, aller freie Spielraum genommen.

Der metaphysische Hintergrund der Staatslehre ist bei Aristoteles derselbe, wie bei Plato. Man könnte vielleicht noch weiter gehen und behaupten, dass die Metaphysik des Aristoteles überhaupt, trotz der aristotelischen Polemik und trotz alles scheinbaren Unterschiedes im Wesentlichen die platonische Ideenlehre ist. Doch gehört das nicht an diese Stelle. Der letzte Zweck des Staates ist auch nach Aristoteles, dem Menschen die Erhebung in das reine Denken, die Erhebung zur Anschauung des *νοῦς* zu gewähren. Der *νοῦς* aber ist nichts Anderes, als die einheitlich gedachte Ideenwelt. Auch nach Aristoteles ist die Anschauung des *νοῦς* dem subjectiven Geist ohne Vermittelung des objectiven, um in hegel'schen Ausdrücken zu reden, nicht möglich. Die Ausbildung aller Seelenkräfte, aller menschlichen Thätigkeit, wie der Staat sie gewährt, ist nöthig, um aus diesem entwickelten und thätigen Ganzen die absolute und ideale Form, die sein Princip und sein Typus ist, zu erkennen. Die platonisch-aristotelische Staatslehre gleicht darin der hegel'schen, dass letztere ebenfalls, wie wir uns erinnern, den absoluten Geist durch den objectiven nicht an sich, aber für die Entwickelung des Menschengeistes bedingt sein lässt. In der nähern Bestimmung aber enthält die platonisch-aristotelische Lehre einen Unterschied, der für sie und die ganze griechische Philosophie verhängnissvoll geworden ist.

Die Ideenwelt, der Typus der wirklichen Welt, bedarf an sich der letzteren, d. h. ihrer unvollkommneren Darstellung nicht. Der Geist, der die Idee anschaut, hat die Wirklichkeit abgestreift. Darum liegt die Vorbereitung, dass der subjective Geist mit seinem idealen Besitz sich von dem sittlichen Leben, das ihn nicht mehr befriedigt, isolirt. Nach Hegel erkennt der endliche Geist in dem absoluten nur ein Princip, dessen Totalität nur so weit erkannt wird, als sie in dem schöpferischen Process des sittlichen Lebens herausgearbeitet wird. Für den griechischen Geist wird sein Streben nach plastischer Geschlossenheit und Vollendung die Ursache, welche ihn sowohl zu einer einseitigen Transscendenz, als zur Subjectivität der Idee treibt. Doch vollendet sich diese doppelte Wendung erst im Neuplatonismus. Aristoteles ist noch sehr weit entfernt davon. Ja, seine Lehre vertieft sich weit ernsthafter in den concreten Staat, als die platonische.

Auch Aristoteles hat die Anschauung, wenn er auch nicht denselben Ausdruck gebraucht, dass der Staat die Darstellung des Gerechten im Grossen ist. Die sittliche Thätigkeit eines Gemeinwesens ist grösser und vollendeter, schöner und göttlicher, als die des Einzelnen. Den Zweck des Staats setzt Aristoteles in das εὖ ζῆν. Der Sinn dieses Ausdrucks ist aber wesentlich derselbe, als der des platonischen Gerechten. Er bedeutet die sittliche Harmonie. Nur dass für Aristoteles die Lebendigkeit aller einzelnen Kräfte in der Harmonie mehr hervortritt. *Εὖ ζῆν* bedeutet nicht etwa das sinnliche Wohlleben, sondern Tugend und Schönheit des Lebens, die Kraft und das Mass und das davon unzertrennliche Glück. Es ist daher nicht verständlich, warum Stahl behauptet, dass Aristoteles den Staatszweck minder objectiv fasse, als Plato. Zum εὖ ζῆν gelangt der Mensch nur, indem er seine objective Idee erreicht, wenn auch in dieser Idee der Unterschied der individuellen Naturbestimmtheit mehr zum Recht kommt, als bei Plato. Aber in dem εὖ ζῆν liegt Nichts weniger als die willkürliche Befriedigung des Individuums, und Aristoteles hebt wo möglich noch stärker hervor als Plato, dass das Individuum nur durch den Staat zu seiner objectiven Idee, zur Tugend, gelange. Beide Philosophen betonen übrigens nicht in der Weise der modernen Ethik die individuelle Einseitigkeit des Einzelnen, um die-

ser gegenüber die sittliche Gemeinschaft als die das Individuum erst integrirende Totalität zu fassen. Der Staat, wie der einzelne Mensch, ist ein individuelles Kunstwerk. Aber der Einzelne soll sich für seines Gleichen darstellen und das Ganze für Alle darstellen helfen. Er findet nur in der Gemeinschaft theils den Stoff der Thätigkeit, theils den Trieb, sich zur Erscheinung zu bringen. Nicht der Gedanke fehlt, dass Verschiedene zu Verschiedenem fähig sind, noch der, dass die Individualität nur im Ganzen sich ausbildet, wohl aber der, dass die Individuen s. z. s. die qualitativ verschiedenen Elemente des Ganzen sind und als solche sich ergänzen, dass die Verschiedenheit der durchdringende Charakter der Individualität, dass jede Individualität nur eine relative Totalität ist. Vor Allem aber ist der Staat in sich dauerhaft, durch das Gesetz und seine Tradition gegen die zufällige Entwickelung der einzelnen Individualität fest. Der Staat, als der objective und allgemeine Ausdruck der sittlichen Idee, zu dem sich die einzelnen Individuen als Theile verhalten, ist früher als diese. Dabei hebt Aristoteles ausdrücklich hervor, dass empirisch der Staat aus dem sinnlichen Bedürfniss entsteht, in der weitern Entwickelung aber zu seinem Begriff, zur Ausprägung der Sittlichkeit gelangt. Aristoteles will nun aber nicht, wie Plato, dass die menschliche Tugend nach einer unmittelbaren und fertigen Anschauung durch Regenten, die im Besitz dieser Anschauung sind, direct realisirt werde. Wie er vielmehr die Idee überall in der wirklichen Entwickelung des Lebens aufsucht, wie er durch Vertiefung in das Leben dessen Gesetz findet, so glaubt er auch, dass die Tugend aus der natürlichen Entwickelung der menschlichen Kräfte hervorgeht. Die menschliche Kraft muss sich aber in verschiedenen Zuständen verschieden entwickeln und bedarf unter verschiedenen Verhältnissen einer verschiedenen Leitung. So findet Aristoteles das relative Moment im Werthe der Staatseinrichtung heraus und analysirt von diesem Standpunkt deren Formen.

Auch die stoische Philosophie erklärt noch den Staat für den angemessensten Schauplatz zur Bethätigung der menschlichen Tugend. Da die Tugend aber hier nicht mehr die Productivität des menschlichen Genius ist, sondern der Einklang mit dem natürlichen Gesetz des Universums, so gelangt die stoische

Philosophie bald dahin, dass der Weise auch ohne Staat, isolirt vom öffentlichen Leben, die Tugend erreichen könne. Ja, die Stoiker müssen bald erkennen, dass die wirklichen Staaten mit ihrer Aufregung der Leidenschaft der Tugend im stoischen Sinn mehr hinderlich, als förderlich sind. Hatte doch schon Plato gesagt, mit den Staaten, wie sie gegenwärtig seien, könne der Philosoph sich Nichts zu thun machen. Die stoische Philosophie ist der letzte Versuch des griechischen Geistes, das sittliche Leben denkend zusammenzuhalten. Mit Epikur tritt die sittliche Atomistik in das theoretische Bewusstsein ein. Nur der Einzelne und seine persönlichen Beziehungen werden noch für real genommen. Als in der neuplatonischen Philosophie der griechische Geist noch einmal den Versuch macht, sich zu einer objectiv idealen Welt zu erheben, bleibt das Medium dieser Erhebung nur der subjective Geist.

Was der Neuplatonismus erstrebt, gelingt und vollendet sich im Christenthum, die Erhebung des Geistes in eine übersinnliche Welt. Aber nicht darum, weil das Christenthum die Flucht und Abstraction von der sinnlichen Welt äusserlich weiter treibt, sondern weil es den Egoismus, das endliche Selbst, innerlich bricht. So lebt der Geist in einer Ewigkeit der innern Anschauung, welche nicht mehr, wie die platonische, die verklärte Sinnlichkeit, sondern der Ausdruck der eignen Unendlichkeit ist. Diese innere Anschauung und dieses innere Leben sollen in einer baldigen Zukunft als neuer Himmel und neue Erde feste Gestalt gewinnen. Für einen solchen Gemüthszustand gehört der Staat dem überwundenen Irdischen an. Er ist, wie alles Irdische, für das befreite Gemüth nur eine zufällige Thatsache, die man äusserlich duldet, weil man durch Dulden am wenigsten sich damit verwickelt. „Gebt dem Kaiser, was des Kaisers ist“ und „seid unterthan der Obrigkeit, denn die Obrigkeit ist von Gott.“ „Die Obrigkeit ist von Gott,“ das bedeutet nicht eine Beziehung dieses Verhältnisses zur geistigen Entwickelung, die allein auf das ewige Heil gerichtet ist. Es drückt nur dieselbe Beziehung aus, wie zu allem Irdischen. Der Mensch soll wider dasselbe nicht murren, weil Gott es gesetzt hat als negativen Stoff des Geistes, d. h., um die Geduld und Selbstüberwindung des Herzens daran zu üben. Denselben Standpunkt spricht noch die *Civitas dei* des

Augustin aus. So lange als der Staat römisch-heidnisch blieb, blieb auch das Verhältniss des Christenherzens zu ihm dasselbe, als zu einer gewaltigen fremden Thatsache. Augustin spricht in seiner flammenden Weise die Verachtung aus gegen diesen irdischen Staat, der trotz aller Herrlichkeit in seinem Wesen vergänglich, dem Verderben preisgegeben und Verderben zeugt. Er erhebt dagegen den ewigen christlichen Staat, das überirdische Reich Gottes, dessen Glieder schon auf Erden die zerstreuten Seelen sind, die im Geiste wandeln.

Allein die Entstehung der mittelalterlichen Staatenwelt führt die Thatsache christlicher Völker und Reiche herbei. Das christliche Gedankensystem ist dadurch in die Lage versetzt, den Staat entweder unter seine Organe aufzunehmen, oder diesen gewaltigsten sittlichen Bildungstrieb zu hemmen. Man muss sagen, dass die Frage nach dem Verhältniss des Staats zu der christlichen Bestimmung des Menschen noch heute nicht auf dem Boden des christlichen Denkens übereinstimmend gelöst ist. Noch gibt es eifrige Christen genug, und es sind wohl gerade solche, denen es mit einer, wenn auch beschränkten, Annahme des Christenthums Ernst ist, welche die Entstehung christlicher Völker und Staaten beklagen, oder diese Thatsache selbst gar nicht anerkennen. Nach ihnen bleibt für alle irdische Zeit das wahre Christenthum nur die Begnadigung einzelner Seelen. Es kann keinen andern christlichen Staat geben, als die augustinische *Civitas dei*, das Reich Gottes, dessen Bürger die wahren Christen schon auf Erden sind. Denn der wahre Christ ist seinem Wesen nach schon auf der Erde nicht auf der Erde. Einen ganzen irdischen Staat aber mit dem äusseren Stempel des Christenthums zu versehen, dies hat nur die Folge, dass eine grosse Zahl von Menschen und Werken den christlichen Namen verunreinigen, die einem ganz andern Herrn dienen, und dass der ächte Christ desto eher verleitet wird, sich seiner ächten Bestimmung zu entfremden. Diese ganze Ansicht, wie wir sie zusammengefasst haben, ist namentlich seit der Entstehung der modernen Staaten in vielfachen Aeusserungen Einzelner, aber auch in ganzen Secten zu Tage gekommen. Wie sie zu widerlegen, ohne das Christenthum aufzugeben, ist später anzugeben. Das aber muss eingeräumt werden, dass innerhalb der Partei des specifischen Christenthums

die antistaatliche Ansicht von denen, welche Christenthum und Staat vereinigen wollen, bisher nicht mit Glück widerlegt worden ist.

Die Art, wie die Theorie des Mittelalters das Verhältniss von Staat und Kirche sich zurecht gelegt, enthält für die innere Natur dieser beiden Mächte kein bleibendes Moment. Aber sie ist für die Entwickelung des christlichen Denkens höchst charakteristisch. Die Gedanken über Staat und Kirche im Mittelalter gehören meistens dem Gebiet der theoretischen Speculation an. Die allgemeine Repräsentantin des wissenschaftlichen Geistes im Mittelalter, die Scholastik, hat mit der Emsigkeit, mit der sie Alles, was in ihren Gesichtskreis kam, geistig zu durchdringen suchte, auch das allgemeine Wesen des Staats zu erfassen und in ihre Gedankenordnung einzufügen gesucht. Eine politische Theorie dagegen, welche mit der praktischen Behandlung des Staats in unmittelbarer Verbindung gestanden hätte, finden wir bis auf das 16. Jahrhundert nur durch die wenigen Streitschriften angedeutet, welche sich direct auf den Streit zwischen Papst und Kaiser beziehen. Diese Streitschriften gehen aber kaum aus dem scholastischen Gedankenkreis heraus.

Die mittelalterliche Staatsansicht hält den Unterschied des Himmlischen und Irdischen, des *Spirituale* und *Temporale*, in ganzer Strenge fest. Aber dieser Unterschied ist nicht gleich dem von Geistigem und Sinnlichem zu nehmen. Das *Temporale* ist für sich Totalität von Geist und Sinnlichkeit. Das *Spirituale* bedeutet dem Zeitlichen gegenüber das Ewige, Ausserirdische, Himmlische. Beide Gebiete stehen in keiner innern Verbindung. Jedes ist eine Sphäre für sich. Wenn auch das himmlische Leben in das irdische hineinstrahlt, so durchdringt es dasselbe doch nicht. Das himmlische Leben auf Erden ist in dem ganzen irdischen Leben ein Ausschnitt für sich. Aber darin unterscheidet sich die mittelalterliche Ansicht von der urchristlichen, wenigstens bei denjenigen Vertretern des Mittelalters, die wir hier vor Augen haben, dass das irdische Leben nicht mehr blos für einen wegzuwerfenden Stoff gilt, freilich auch nicht als der Stoff, in welchem das Göttliche sich realisirt, sondern als ein Zweck für sich, der untergeordnet, aber berechtigt, neben dem Zweck des himmlischen Lebens steht.

Das Mittelalter erwartet nicht mehr, wie das Urchristenthum, das alsbaldige Hereinbrechen des himmlischen Reiches. Die himmlische Zukunft ist in eine unbekannte Ferne verschoben. Ausserdem ist das irdische Leben von Mächten beherrscht, die den himmlischen Zweck anerkennen. So muss man dasselbe wohl als einen berechtigten Zweck nehmen, so lange es Gott gefällt, es bestehen zu lassen. Allein das Mittelalter hat diesen Punkt seiner Weltanschauung, das Verhältniss des irdischen Lebens zum göttlichen, keineswegs zu einem übereinstimmenden und befriedigenden Abschluss zu bringen vermocht. Der irdische und der himmlische Lebenszweck stehen äusserlich neben einander. Der letztere ist durch die Erfüllung des ersteren in keiner Weise bedingt. Allerdings sagt Augustin, dass der Mensch, um seiner himmlischen Bestimmung auf Erden nachzuleben, des irdischen Friedens bedürfe, und dass dieser Friede der Zweck des Staates. Allein wesentlich ist doch diese Bedingung nicht. Der Christ muss seine Freiheit vom Irdischen auch der verworrenen Gewalt desselben gegenüber bethätigen, und die Christen der ersten Jahrhunderte haben es reichlich und grossartig gethan. Aehnlich wie Augustin setzt das *Somnium Viridarii* die Erreichung des absoluten menschlichen Zweckes (*directio in finem perfectissimum humanum*) durch die beiden Seiten der geistlichen und zeitlichen Herrschaft. Aber dies ist ebenso wenig eine nothwendige Vereinigung. So geht durch das ganze Mittelalter der Drang nach absoluter Entäusserung von der Weltlichkeit, die alleinige, durch Askese vermittelte Richtung auf das himmlische Leben. Die Ausrottung der Weltlichkeit ist eigentlich die Consequenz, wie der urchristlichen, so der mittelalterlichen Lebensansicht. Denn das wahre Sein des Geistes ist ausserhalb der Welt. Diese Consequenz findet an der Macht der Natur eine für die Anschauung des Mittelalters zufällige Schranke. Der Versuch, das irdische Leben als einen Zweck in sich zu fassen, verdankt dieser Schranke wohl seine Veranlassung. Aber er äussert auf die Bildung der natürlichen Verhältnisse keine Einwirkung, sowie die nähere Bestimmung dieses Zweckes nicht aus der Anschauung der lebendigen Verhältnisse hervorgeht, sondern durch theoretische Speculation und durch Entlehnung von Gedanken der alten Philosophie gewonnen wird.

Der Staat gehört natürlich ganz auf die Seite des *Temporale.* Aber er bezeichnet dessen Spitze und umfassende Kraft. Die Bestimmung des Staates entlehnen die scholastischen Schriftsteller nun direct aus dem Aristoteles. Der Zweck des Staates ist die Tugend, d. h. die irdische Tugend, die von der himmlischen verschieden ist. Da Aristoteles die praktische und die theoretische Tugend unterschieden hatte und das Denken der Ideenwelt, welche bei Aristoteles mit der Gottheit zusammenfiel, als den höchsten Zweck des Staats bezeichnet, so finden wir auch diesen Gedanken wieder. Das bedeutendste Denkmal der Staatsanschauung, welche die scholastische Bildung hervorgebracht, dürfte die Schrift von Dante *de monorchia* sein. Hier finden wir auch den zuletzt angegebenen Gedanken am glänzendsten ausgeführt, dass der Staat als Vereinigung der gesammten Menschheit, was ein eigenthümlicher Gedanke Dante's ist, die Anlage der Menschheit zum vernünftigen Denken als Totalität der Vernunft theoretisch wie praktisch realisiren soll. Aber die Vernunftthätigkeit fällt doch wieder nicht zusammen mit dem himmlischen Leben.

Unter der Anleitung der betreffenden aristotelischen Bemerkungen erörtern die Scholastiker ausser dem Zweck auch andere Seiten des Staats, die Entstehung, die Regierungsform, Lage und Umfang des Gemeinwesens u. s. w. Dies Alles zeigt aber von einem sehr geringen Einblick in die Wirklichkeit des Mittelalters. Es ist eine Wiederholung und reflectirende Verarbeitung der Bestimmungen, welche Aristoteles seiner Anschauung des antiken Gemeinwesens entnommen hatte.

Allein es ist von hohem Interesse, sich klar zu machen, wie die mittelalterliche Theorie und Praxis die ihrer Lebensanschauung so nahe gelegene Gefahr überwunden hat, den Staat in die Kirchengewalt zu verschlingen, die ja auch eine irdische Macht war. Man sollte denken, das Mittelalter habe, wenn irgend eine Epoche, die Tendenz und die Fähigkeit zur Schöpfung einer geistlichen Universalherrschaft besessen. Allein mit wenigen Ausnahmen stehen fast alle bedeutendern Theoretiker des Mittelalters auf der Seite, welche die Selbstständigkeit der weltlichen Gewalt der geistlichen gegenüber verficht. Die Gründe nun, die wir bei ihnen finden, erscheinen uns sehr ungenügend. Sie laufen auf das blosse Nebeneinanderbestehen

hinaus. Die irdische Gewalt sei ebenso alt, ja älter, als die himmlische, der Kirche nämlich, sei ebenso von Gott u. s. w. Es liegt hinter diesen Gründen immer die Anschauung, dass die Kirche nur durch ihren Zweck, nicht aber an sich selbst, sofern sie eine irdische Macht ist, höher stehe, als die weltliche Gewalt. Die Kirche wird trotz ihres himmlischen Ursprungs als eine historische Thatsache gefasst. Das von den Päpsten Gregor und Innocenz eingeführte Gleichniss, wonach das Verhältniss zwischen Kirche und Staat dasselbe wie zwischen Sonne und Mond, wird damit widerlegt, dass der Mond der Sonne gegenüber nicht blos abhängig, sondern zugleich selbstständig sei. Für uns bleibt es auffällig, dass es nie zu dem Versuch kommt, die beiden Seiten in ein inneres Verhältniss zu setzen. Viel näher an den Kern der Sache reicht schon die Wendung, der Papst sei der Nachfolger Christi nur für den Stand der Erniedrigung. Dante aber spricht den wahren Grund im dritten Buch seiner Monarchie, freilich unter Vermischung mit vielem Unwesentlichen, aus, dass die irdische Gewalt mit der geistigen Bestimmung der Kirche unverträglich ist. Man muss zur richtigen Würdigung der mittelalterlichen Theorie sich nicht blos an den unmittelbaren Ausdruck ihrer Gründe halten. Der tiefe Instinct, der sie leitete, war der, dass die Kirche ihrer Bestimmung nur treu ist, so lange sie eine wesentlich geistige Macht bleibt und einen geistigen Zweck verfolgt. Sobald die Kirche die Weltlichkeit verschlingt, fällt der Fluch der Weltlichkeit auf sie, und der Christenheit ist ihr höchstes Gut, das geistige Leben, geraubt. So hat gerade der Ernst und die Inbrunst seines geistigen Strebens, in so phantastischen Formen sich dasselbe auch bewegte, das Mittelalter vor der furchtbarsten Knechtschaft, vor der orientalischen Vereinigung der weltlichen und geistlichen Herrschaft bewahrt. Dazu ist freilich auch die Kraft des individuellen Lebens bei den germanischen Völkern gekommen.

Wir kommen jetzt zu der Staatsansicht des 17. und 18. Jahrhunderts. Es ist dies jene so eigenthümliche Bildungsepoche des menschlichen Geistes, die noch so bestimmend ist für unser Denken und Leben, während wir uns andererseits ihr entziehen, deren richtige Würdigung daher noch so wenig gelungen ist. Der Wendepunkt für den Eintritt dieser Epoche

ist der Abschluss der ungeheuern Erregung des 16. Jahrhunderts. Die Bewegung des 16. Jahrhunderts schliesst ab, weniger weil sie ihre Probleme innerlich erschöpft hat, sondern, wie die Geschichte dies so oft zeigt, weil der ermüdete Geist von dem Kampf für das Höchste und Tiefste für eine Zeit ablässt. Aber die nachfolgende Entwickelung ist in solchem Fall nicht weniger durch den vorhergehenden Kampf bedingt. Sollen wir den Gegensatz bezeichen, welcher in dem bewegenden Princip einerseits des Mittelalters im Allgemeinen, das 16. Jahrhundert mit eingeschlossen, andererseits der neuern Zeit liegt, so ist es dieser. Die eine Epoche ist auf die höchste geistige Macht gerichtet, welche das menschliche Dasein beherrscht, und welche, wenn sie auch mit Recht im überirdischen Dasein gesucht wird, in des Menschen innerster Tiefe wohnt. Die andere entwickelt die empirische Kraft des Menschen, die erscheinende Natur desselben, im Licht des gegebenen Tages, d. h. in dem unmittelbaren Licht der Sinne und des reflectirenden Verstandes. In der Versöhnung beider Principien liegt die Vollendung des Menschen. Vielleicht liegt jetzt ein solches höchstes Ziel vor uns. Wenigstens können wir jetzt gerade darnach ringen, und darum sollen wir es. Bis jetzt standen die Culturepochen des Christenthums in diesem Gegensatz.

Der seiner selbst gewisse empirische Geist ist in sich dualistisch, eine Vielheit bestimmter Kräfte, durch den Verstand in einer formellen Einheit zusammengehalten. Die Bethätigung dieses Geistes sehen wir im grossen Massstab schon beginnen, als der Idealismus der Kreuzzugsepoche erschöpft ist. Mit der gewohnten Schönheit und Grösse des historischen Blickes hebt es Hegel hervor, wie das Ringen dieser Epoche, welche das Göttliche unmittelbar im Diesseits als Erscheinung erfassen wollte, welche durch das phantastische Wunder der unmittelbaren Vermählung des Diesseits und Jenseits die gerechte Sehnsucht der Seele stillen wollte, sich zwar abspannen musste, ohne ihr Ziel zu erreichen, aber darum den Geist nicht entkräftete. Der Geist wendet sich vielmehr mit Selbstvertrauen, in seiner Tiefe frei, wenn auch nicht befriedigt, auf die empirische Welt. Das 16. Jahrhundert nimmt jene ideelle Sehnsucht in einer geistigern Form wieder auf. Der Geist war über sich selbst erschrocken, wohin es mit ihm komme, wenn

er in die empirische Welt einkehre, ohne die höchsten Fragen beantwortet zu haben, ohne sittlichen Angelpunkt, und wenn die Anstalt, welche das geistige Leben pflegen und hüten soll, zum heuchlerischen Possenspiel herabgesunken. Das äussere Reich des Geistes, die Kirche, wird durch die Reformation zerstört, der Geist darauf angewiesen, in seinem Innern den sittlichen Angelpunkt, die Beziehung auf den überirdischen Geist zu suchen. Die Mystik der Reformation, die Versöhnung des irdischen und göttlichen Geistes, bleibt auch jetzt wieder ein vergebliches Ringen. Aber der Geist behält die Erkenntniss ein für allemal, wo diese Versöhnung sich zu vollziehen hat. Die Phantastik des Mittelalters, die Wundersehnsucht der Kreuzzüge, ist verschwunden. So kann der Geist jetzt zum zweiten Mal in die empirische Welt einkehren. Die trübe Vermischung des Empirischen und Geistigen irrt ihn nicht mehr, wie das Mittelalter, und er kann die Quelle des innern Lebens aufgraben, sobald es Zeit ist.

— Die Eigenthümlichkeit einer auf das Geistige gerichteten Epoche kann natürlich nicht so angesehen werden, als habe man ein beschauliches Leben mit Ausschluss aller praktischen Thätigkeit geführt. Aber das ist der Unterschied entgegengesetzter Epochen, dass in ihnen der Geist seine besten Kräfte den empirischen Interessen widmet. —

Der Mittelpunkt, der bewegende Hebel der ganzen Entwickelung wird jetzt das empirische Subject. In der empirischen Welt, dieselbe objectiv angesehen, ist der einzelne Mensch das Höchste. Die religiöse Entäusserung an die Natur ist eine durch die Entwickelung des Menschen bedingte Erhöhung derselben. Aber nachdem der Geist sein Wesen, seine höchste Macht, das Göttliche, durch das Christenthum ausser und über allem Irdischen suchen gelernt hat, ist er von der Natur frei, wie nie zuvor. Er ist frei sogar von dem eignen Instinct, der ihn als eine gegebene, unbezweifelbare Macht in den Verhältnissen zu seines Gleichen bindet und in dieselben einführt. Daher wird das empirische Subject jetzt die höchste erscheinende Macht nicht bloss der äusseren Natur gegenüber, sondern auch in der menschlichen Welt ist jeder Einzelne nur so weit gebunden, als sein eigner Wille, sein eignes Bedürfniss ihn bindet. So frei ist bei den freiesten Culturvölkern des Alter-

thums, bei den Griechen und Römern, der Einzelne, wenigstens principiell, nie geworden. Und doch ist diese Freiheit eine sehr einseitige und unvollkommene. Die wahre Freiheit besteht in der Einheit der Menschen, die nicht ein zufällig willkürlich oberflächliches Band, sondern innerste Vereinigung, aber zugleich des Einzelnen Freiheit ist. Jene Freiheit des empirischen Subjects konnte der Grieche und Römer nicht erreichen. Sie ist einmal ein Product des Christenthums. Denn im Christenthum hat die einzelne Persönlichkeit die innerste und absolute Affirmation erfahren gelernt. Der Persönlichkeit, die diese Erfahrung gemacht, genügt nicht mehr die Hingabe an den erscheinenden Staat, der ihre innere Freiheit beschränkt. Denn der Grieche und Römer gab sein Inneres dem Staate hin, ohne dass der Staat aus der Freiheit der eigenen Subjectivität gebildet war. Die Freiheit des empirischen Subjects, wie sie seit dem Ausgang des 16. Jahrhunderts betont wird, ist ferner ein Product der germanischen Lebensrichtung. Das germanische Leben hat die Selbstständigkeit des Einzelnen spröd erhalten und nie die objective Hingebung der antiken Völker hervorgebracht. Dies ist ein Zug barbarischer Lebensstufe. Aber dieser barbarische Zug behauptet sich deshalb bei den Germanen so lange, weil der Kern der einzelnen Persönlichkeit ein so tiefer ist. Dem germanischen Leben war die antike Staatsidee, welche wir bei den mittelalterlichen Lehrern finden, gänzlich fremd geblieben. Aus Privatverhältnissen, aus Banden des Einzelnen zu dem Einzelnen, setzt sich im Mittelalter der Staat zusammen. Die Scholastiker stellen daher auch naiv neben ihre dem Aristoteles entlehnte Staatsidee, wonach der Staat das Product der künstlerischen Natur des Universums ist, ihre eigene Anschauung, wonach die Willkür der Einzelnen den Staat hervorbringt. Die Selbstständigkeit des Einzelnen, welche für das empirische Leben im Mittelalter bestand, hatte sich für das geistige Leben verloren in der Hingabe an das überirdische Wesen der Subjectivität. Nur eine Folge davon war es, dass die mittelalterlichen Lehrer gleich der Kirche auch den Staat als eine Macht ausser und über den Einzelnen, welche die Tugend derselben bezweckt, hinstellten. Nach dem Ablauf der langen Periode des Mittelalters, deren Schluss die grossen Geisteskämpfe des 16. Jahrhunderts bilden, entledigt

sich der Geist zunächst der Sorge um das Ueberirdische und tritt mit dem ganzen Selbstvertrauen, welches ihm jene Kämpfe gewähren, in die irdischen Interessen ein. Jetzt gibt es Nichts mehr, was im praktischen Leben die empirische Subjectivität bindet, als was in ihr selbst gefunden wird.

Die Theorie des Weltverständnisses, welche vom empirischen Subject ausgeht, hat der Natur der Sache nach eine dreifache Richtung. Die empirische Subjectivität, wie wir bereits hervorgehoben, ist dualistisch. Der Mannigfaltigkeit der Triebe, welche der mannigfaltigen Aussenwelt entsprechen, steht die formelle Einheit des Verstandes gegenüber. Das Weltverständniss aber sucht Zusammenhang. Entweder wird die empirische Mannigfaltigkeit unmittelbar als formelle Einheit des Concreten im Verstand als einem Selbstständigen verbunden, wobei aber die Freiheit des productiven Denkens fehlt. Dies ist die empirische Richtung, hauptsächlich durch die Engländer vertreten. Oder das Mannigfaltige wird als lediglich formeller Unterschied in die Identität des thätigen Verstandes aufgenommen: Cartesius, Spinoza, Leibnitz, die dem deutschen Geist entsprechende Richtung. Oder endlich die Einheit wird in dem concreten Stoff gesucht, der sein eigenes Lebensprincip enthält, dessen Product auch der Verstand ist. Dies ist die französische Richtung, der Materialismus, die unmittelbare, auch formelle Einheit des Einen und Mannigfaltigen, des Denkens und der lebendigen Natur.

Das Weltverständniss dieser Epoche ist ein höchst mangelhaftes. Einerseits wird die Erscheinung überall für Wahrheit genommen, damit aber die Elemente der Welt isolirt, da das Band der Erscheinung ein inneres ist. Andererseits, wo der Geist der Erscheinung entgegentritt, indem er die Wahrheit in sich sucht, gilt ihm nur die unmittelbare Verstandesanschauung für wahr, diese aber unvermittelt, so wie sie sich im Verstande findet, ohne Ableitung aus dem Geist als einer handelnden, producirenden Einheit. Mit andern Worten, auch der Charakter der idealistischen Philosophie ist dogmatisch, d. h. er setzt die Wahrheit des unmittelbar Gegebenen, sei es dem Geist, sei es den Sinnen, voraus. Dieses Gegebene aber, werde es materiell oder ideell genommen, ist doch überall eine Abstraction und in sich ohne Princip der Bewegung. So ist

die Erkenntniss der lebendigen Erscheinung nirgends dürftiger, als in dieser Epoche, die kein Höheres als die Erscheinung kennt. So wahr ist es, dass nur die innere Selbstanschauung des lebendigen Geistes überall das Leben erkennen lässt. Die Epoche des dogmatischen Weltverständnisses geht zu Ende mit der deutschen kritischen Philosophie, welche über die Erscheinung hinaus auf die innere productive Wurzel, den geistigen Quell der Erscheinung, geht. Damit wird auch das innere, das geistige Band der Dinge unter einander und zu den Menschen, und der Menschen unter einander wiedergefunden. Es darf nicht befremden, dass die erste Epoche der kritischen Philosophie, die kantisch-fichte'sche, die Isolirung der Erscheinungen, somit auch des Menschen von den Dingen und der Menschen von einander noch weiter treibt als die dogmatische Philosophie. Denn die erste Epoche der kritischen Philosophie nimmt die Dinge mit Bewusstsein nur als Erscheinungen. Der erste Schritt der Kritik ergibt einen dualistischen Standpunkt. Er trennt die Erscheinung von der Wurzel, von ihrem productiven Wesen, vom Geist. Erst die Vollendung der kritischen Philosophie erkennt als die Einheit des Wesens und der Erscheinung den productiven Begriff, die geistige Weltschöpfung.

Stahl's Darstellung der Epoche des dogmatischen Geistes ist reich an scharfsichtigen, unverlierbaren Beobachtungen. Im Ganzen aber ist sie höchst einseitig und in wesentlichen Beziehungen geradezu falsch. Er sieht in ihr nur das Princip des Rationalismus, des Liberalismus oder der Revolution: den Verstand, losgerissen von Gott und von der Empirie, auf sich selbst stellen zu wollen. Allein die Verstandesabstraction ist nicht der ursprüngliche, sondern der abgeleitete Charakter dieser Epoche, wie aus dem Vorhergehenden erhellt. Und die Correctur der dogmatischen Epoche liegt nicht darin, dass der Verstand mit der unbegriffenen Empirie und dem unbegreiflichen Gott zusammen eine sehr uneinige und unorganische Dreiheit bildet, sondern in einer tieferen Evolution des Geistes, welche ihn den Unterschied nicht nur in sich ertragen, sondern als sein eignes Wesen hervorbringen lässt. Ganz unberechtigt ist es, dass Stahl die dogmatische und die kritische Geistesepoche als den Ausdruck desselben Rationalismus geradezu identificirt. Aber Hegel's Polemik gegen die Dürftigkeit und Einseitigkeit

der dogmatischen Epoche und die Folgen dieser Geistesrichtung, so weit sie sich auch noch bei Kant und Fichte zeigen, ist viel innerlich ergreifender und zermalmender, als die Stahl's. Und zugleich hebt Hegel die positive Wahrheit, den sittlichgeistigen Organismus viel begeisterter, kraftvoller, überzeugender und anschaulicher hervor. Man vergleiche die vielen herrlichen Stellen in den hegel'schen Abhandlungen des ersten Bandes der gesammelten Werke.

Wir haben gesagt, dass das empirische Subject, von den höhern Banden des Geistes oder wenigstens der directen Sorge um sie entledigt, die Voraussetzung der modernen Staats- und sittlichen Ansicht bilde, sowie des wirklichen Staats und der wirklichen Sittlichkeit. Die modernen Gemeinwesen gehen theils aus der mittelalterlichen Freiheit der Stände hervor, indem der in die empirische Wirklichkeit einkehrende Geist, der Geist des Bürgerthums, der Arbeit, diese Freiheit erfüllt: so die Niederlande und England; dann aber aus der mechanischen Centralisation der Völker durch die grossen Monarchien. Der materielle Erwerb, die Arbeit, nur ohne die Freiheit, den Geist der Selbstthätigkeit, wird für den grossen Theil des Volks auch in den absoluten Monarchien jetzt Zweck und Lebensinhalt. Der materielle Erwerb weist aber auf keinen andern Zweck der Befriedigung hin, als das einzelne Subject. So finden wir denn dieselbe Ansicht des Staats und der sittlichen Welt bei allen Denkern und Lehrern, mögen sie Bürger der der freien Niederlande, Grossbritanniens oder der absoluten Staaten sein. Sie urtheilen wohl verschieden über die Einrichtung des Staats, über die Mittel, den Staatszweck zu erreichen, aber nicht über den Zweck selbst. Dieser ist die Befriedigung des einzelnen Subjects, wie es empirisch, obwohl als eine allgemeine Natur, nicht als ein lediglich Verschiedenes und Wechselndes, erkannt wird.

Die Begründer der neuern Staatsansicht, am Ausgang des 16. Jahrhunderts geboren, blühen in der ersten Hälfte des 17. In ihrer Bildung gehen sie aus den politisch-religiösen Kämpfen, welche der Ausgang der Reformationsbewegung sind, hervor. Hugo Grotius gehört dem Gemeinwesen der Niederlande an, wie es eben aus dem Unabhängigkeitskampf hervorgeht, von innern religiösen und politischen Gegensätzen fortdauernd ge-

spalten wird. Was er vor Augen hat, ist aber vor Allem der Geist der individuellen Selbständigkeit, an welche die höchsten Fragen unmittelbar herantreten, der Geist der bürgerlichen Thätigkeit, welche den Staat zusammenfügt. So ist ihm der einzelne Geist die Voraussetzung aller sittlichen und religiösen Schöpfung. Es gibt ein Gebiet der innern Selbstbeherrschung und Zügelung, das religiös-moralische, und ein Gebiet des sittlichen Zusammenlebens der Menschen, das Staats- und Rechtsgebiet. Der einzelne Mensch hat in sich einen Trieb nach friedlicher und geordneter Gemeinschaft. Diesen Trieb zu befriedigen, d. h. um das, was er fordert, zu ermöglichen, müssen die Verträge gehalten werden, die Festsetzungen, welche die einzelnen Acte der Gemeinschaft zwischen den Menschen gründen und regeln. Der Vertrag, welcher alle besondern Verträge dieser Art umfasst, ist der Staatsvertrag, welcher die Menschen den Gesetzen und der Obrigkeit, die friedliches und geordnetes Zusammenleben bezwecken, unterwirft. Der Staat ist nicht blos zur Befriedigung physischer Bedürfnisse gegründet. Den Menschen treibt ebenso das Wohlwollen für seines Gleichen in die Gemeinschaft, welches nur im friedlich geordneten Zustand befriedigt werden kann. Der Staat hat also nicht blos den physischen Nutzen zum Zweck, aber doch den Nutzen im Gegensatz zu dem aristotelischen εὖ ζῆν, zur Tugend. Denn es handelt sich nicht mehr darum, wie bei Aristoteles, dass der Mensch seine objective Idee erreicht, sondern um die Befriedigung eines subjectiven, wenn auch nicht physischen Bedürfnisses: eine Befriedigung, von der nicht erhellt, dass der Einzelne nicht ohne sie gedacht werden könne, die mithin den Charakter der Willkür trägt. Die geschlossene Vorstellung des einzelnen Subjects bildet die Grundvoraussetzung, die Substanz. Alle ihre Handlungen sind Accidenzen, möglich, aber nicht nothwendig. Wenn Grotius und Aristoteles den Staat aus der geselligen Natur des Menschen hervorgehen lassen, so hebt schon Stahl den Unterschied richtig hervor, wie er im Vorigen angedeutet. Der Geselligkeitstrieb des Grotius ist die Handlung des Einzelnen, die er vollzieht, um sich als Einzelner zu befriedigen. Er bleibt die Substanz, die Handlung das Accidenz. Der Geselligkeitstrieb des Aristoteles ist das künstlerische Walten der universellen Natur in den Einzelnen, welche

aus ihnen ein höheres Kunstwerk bildet, an dem der Einzelne vielmehr Accidenz ist. Wenn, wie wir gesehen, der mittelalterliche Staat sich aus Privatverhältnissen zusammensetzte, den Charakter eines Privatvertrags hatte, so steht Hugo Grotius eigentlich noch in dieser Anschauung. Aber zugleich thut er den ersten Schritt über sie hinaus. Wenn im Mittelalter das Königthum, der ursprünglichen idealen Anschauung gemäss als die andere Seite der geistigen Macht, noch den Schimmer einer göttlichen Weihe hatte, andererseits der realen Anschauung gemäss einen rein factischen Machtkreis, eine Privatherrschaft darstellte, so ist bei Grotius der Fürst nicht mehr das göttlich bestellte persönliche Instrument der Gerechtigkeit, auch nicht der willkürliche Inhaber einer thatsächlichen Gewalt, sondern das Organ des Vertrags Aller mit Allen. Der Staat ist also eine Anstalt, die nicht auf das Fürstenthum, sondern umgekehrt, auf welche das Fürstenthum gegründet ist. Aus der isolirten persönlichen Stellung des Fürsten entsprang aber im Mittelalter gerade das Bedürfniss, durch Privatverträge das Material einer Macht zu schaffen. An die Stelle dieser Verträge tritt nun bei Grotius der umfassende Vertrag, der direct auf den allgemeinen Zweck gerichtet ist. Aber so weit steht Grotius noch in der Anschauung des Mittelalters, dass er eine Art von Staatsverträgen zulässt, welche nur den Vortheil des Fürsten anstatt des allgemeinen Nutzens bezwecken. Der wahre Staatsvertrag wird also wohl von Grotius als das Naturgemässe, aber weder als das natürlich, noch als das sittlich ausschliesslich Nothwendige hingestellt. Die Anschauung des mittelalterlichen Lebens und Grotius' moderne Theorie, welche den Einzelnen, der in der mittelalterlichen Theorie höhern Mächten unterworfen gewesen, auf sich selbst stellt, sind die Grundlagen dieser Ansicht.

Grotius' Zeitgenosse, Thomas Hobbes, ist innerlich durch die beginnende Bewegung der englischen Revolution bedingt. Er ist einer der kraftvollen Geister, die die Kühnheit haben, um der Consequenz willen dem gemeinen Menschenverstand in's Gesicht zu schlagen. Die Philosophie macht aber die meisten ihrer Entdeckungen nur durch diese Kühnheit. In Hobbes' unerbittlicher Logik drückt sich die Sehnsucht aus, aus der Anarchie des Mittelalters herauszukommen durch den Gedanken der Staatseinheit, d. h. der Staat soll nicht die Ver-

einigung der vielen Individuen, sondern das in sich selbstständige Eins sein, welches die Vielen verschlingt oder zu passiven Objecten herunterdrückt. Das ist ein wahrer und tiefer Gedanke. Um den Staat ist es schlecht bestellt, so lange er das kraftlose Product ist, worin die einzelnen Willen sich zufällig vereinigen. Hobbes sah die mehr naturwüchsige Anarchie des Mittelalters, die an der geistigen Unfreiheit, welcher die theokratischen Institutionen entsprachen, ein Gegengewicht hatte, seiner Zeit durch die Anarchie der Geister, welche von der theokratischen Autorität befreit waren, auf das Gefährlichste gesteigert. So verkündet er die Unterwerfung des innern und äussern Handelns unter eine absolute Macht als Rettungsmittel gegen Anarchie und Selbstzerstörung. Seltsamer Weise ist Hobbes, der Engländer, der Prophet des continentalen Absolutismus geworden. Der Absolutismus ist allerdings eine Art, und hat dies historisch bewiesen, aus der kraftlosen Anarchie heraus zu einem grossen System ineinandergreifender Zwecke zu gelangen. Aber die bessere Art ist, wenn die einzelnen Willen aus der Willkür heraus in eine organische Nothwendigkeit des Zusammenwirkens für grosse Zwecke sich hineinleben. Diese Art, die mittelalterliche Anarchie zu überwinden und zugleich das Werthvolle an ihr, die individuelle Selbstständigkeit zu bewahren, hat sich gerade in Hobbes' Vaterland vollzogen. Hobbes fasst nur den Gegensatz der Anarchie auf und kommt so zur abstracten, zur absoluten, d. h. zur despotischen Einheit. Seine nähere Argumentation ist diese. Der Grundtrieb des Menschen ist die Selbsterhaltung. Bevor der Mensch durch künstliche Institutionen für die Selbsterhaltung sorgt, d. h. im Naturzustand, veranlasst dieser Trieb jeden Einzelnen, sein Selbst ungemessen auszudehnen. Dies führt zum Kampf Aller gegen Alle. So wird die Selbsterhaltung vielmehr gefährdet. Die Furcht für die Selbsterhaltung ist es, welche die Menschen in den Staat treibt. Aber Hobbes schlägt nicht vor eine allgemeine Regel für Alle, ihren Egoismus zu beschränken, sondern die bedingungslose Unterwerfung aller Kräfte des Menschen unter einen einheitlichen Willen, welchem die Einzelnen sich lediglich als Material darbieten sollen. Dieser oberste Wille soll nicht nur dem äusseren Handeln, sonder auch der Religion und innern Ueberzeugung gebieten. Erst in der nun begrün-

deten Gemeinschaft entstehen menschliche Affecte, wie Mitleid und Dankbarkeit. Sowie bei Hobbes das einzige Motiv, den Staat zu bilden, die Selbsterhaltung ist, so bleibt die Selbsterhaltung in der Beschränkung auf die physische Individualität auch das positive Resultat des Staats, nur dass gewisse Affecte der Individualität erst in den friedlichen Verhältnissen des Staats hervortreten. Der Zweck des Staats ist nicht die Entwickelung der menschlichen Natur, und ebenso wenig weiss Hobbes eine Garantie zu finden, dass der Fürst, der einheitliche Staatswille, den wahren Zweck des Staats, das physische Wohlsein Aller, zu seiner Aufgabe mache. Zwar schafft eine unbedingte Macht gerade grosse Motive und eine grosse Verantwortlichkeit. Aber Frivolität und Schwäche kann sich beiden Antrieben entziehen. So geht Hobbes, wie sein ganzes Zeitalter, von der Substantialität des Einzelwillens aus. Aber seine kühne Consequenz vernichtet die vielen Einzelwillen, freilich nicht, um den innerlich allgemeinen Willen, sondern um die äusserliche Verschlingung in einen zufälligen Willen an die Stelle zu setzen.

Bei Grotius und Hobbes umfasst der Staat noch immer das menschliche Wesen als Totalität, d. h. äusseres und inneres Handeln. Bei Grotius freilich fällt ein Theil des innern Handelns aus dem Staat heraus: die innere Selbstlenkung, welche aus dem rechten Urtheil über den Werth der Dinge hervorgeht. Das gesellige Leben ist sonach nicht das einzige Object des menschlichen Willens. Das wichtigste überirdische Object bleibt Gott. Diese Scheidung eines Theiles des innern Lebens, der auf das Ueberirdische gerichtet, aus der Totalität des Innern und Aeussern, welche auf das Irdische gerichtet, hatte Grotius aus dem Mittelalter überkommen, wie wir uns erinnern. Dies unorganische Verhältniss kann aber nicht bestehen bleiben. Es gibt zwei Wege, es aufzuheben. Die göttliche Bestimmung kann aufgegeben oder zum Mittel der irdischen herabgesetzt werden. Oder das irdische Leben muss in die göttliche Bestimmung aufgenommen werden. Das Erstere thut schon Hobbes. Nach ihm gibt es keine Gebote der Religion und Moral, als welche sich auf das Zusammenleben der Menschen beziehen, d. h. die Religion und Moral ist, wie das Zusammenleben, abgeleitet lediglich aus der Beziehung des Individuums auf sich selbst, aus dem Trieb zur Selbsterhaltung und zum

angenehmen Leben. Um das Zweite, die positive Aufnahme des irdischen Lebens in die göttliche Bestimmung, zu erreichen, muss zunächst die unklare Annahme einer irdischen Tugend aufgegeben werden und das innere Leben des Menschen ganz mit dem göttlichen Zweck zusammenfallen. Dadurch wird einerseits die abstracte Transscendenz der himmlischen Tugend beschränkt. Denn wenn die himmlische Tugend das ganze innere Leben einnimmt, so muss sie irdische Beziehungen enthalten. Andrerseits ist der Riss durch die Einheit des menschlichen Lebens, wenn Inneres und Aeusseres als solches getrennt werden, weit härter. Aber die Trennung ist der Schritt zu einer tieferen Einheit. Pufendorf, der im Ganzen Grotius' Gedanken wiederholt, schränkt bereits den Staat auf die Befriedigung der physischen Bedürftigkeit ein. Vielleicht ist dies aber weniger der Gedanke, dem Staat das Innere ganz zu entziehen, als die Uebersetzung des grotius'schen Geselligkeitsmotivs in ein ähnliches, aber trivialeres und handgreifliches. Ganz entschieden tritt jenes Interesse aber bei Thomasius hervor. Der auf die überirdische Welt bezogene Theil des innern Lebens, der religiöse, war bisher wissenschaftlich der Theologie allein überlassen worden. Leibnitz sprach es aus, dass die Moral nicht der positiven Theologie überlassen bleiben dürfe, sondern aus der *ratio* abgeleitet werden müsse. Nach Thomasius ist der Lebenszweck des Menschen die Glückseligkeit. Diese ist eine äussere und innere, dass äussere Wohlbefinden und der innere Friede Das Erstere fordert äussere Ordnung und äusseren Frieden. Dies ist der Zweck des Staats, die *pax externa*. Diese Lehre des Thomasius ist von hohem Verdienst. Ihr bewegendes Motiv ist die Opposition gegen den mechanisch ausgearteten Glaubenszwang der Staatskirche. Dem Staat liess sich das Recht zu zwingen nicht abstreiten. Eben darum musste er auf das Gebiet des äusseren Erzwingbaren beschränkt werden. Die Einsicht konnte erst später erworben werden, dass der Staat nothwendig Totalität, und dass das Zwangsgebiet nur eine Sphäre in ihm ausmacht.

Das Glückseligkeitprincip des Thomasius ist ein ganz empirisches Motiv. Will man auch das innere Glück in die Erfüllung mit Gott setzen, so bleibt für das äussere Glück doch nur das empirische Wohlsein. Dieses ist jetzt Zweck an

sich selbst, nicht mehr, wie bei Augustin z. B. Mittel für den inneren, den göttlichen Frieden. Aber auch der innere Frieden ist keineswegs jetzt blos das Ruhen in Gott, sondern die harmonische Befriedigung, das Gleichgewicht der Neigungen des Gemüths. Von diesem empirischen Motiv, welches in der christlichen Seligkeit als Moment enthalten, jetzt das ganze Innere erfüllt und selbst die Gottesidee zu seinem Mittel macht, musste der Geist sich befreien. Dies ist die kantische abstracte reine Freiheit des Geistes, auf dem praktischen Gebiet, des Willens. Was in der christlichen Seligkeit unmittelbar vereinigt ist, der individuelle Gemüthsinhalt und die allgemeine Idee des Geistes, das steht sich in dem Glückseligkeitsprincip und der kantischen Sittenlehre schroff gegenüber. Aber nur durch diese Trennung kann der ganze Inhalt der christlichen Seligkeit wahrhaft im Begriff erfasst werden. Die reine Freiheit des Willens ist nach Kant der Inhalt des Sittengesetzes. Aus dieser leitet Kant die äussere Freiheit ab. Um die innere Freiheit zu bethätigen, d. h. positiv, muss der Mensch ein äusseres Gebiet haben, auf welchem er nicht gezwungen werden kann. Die innere Freiheit kann sich zwar gegen den Zwang behaupten, aber nur negativ. Die Sicherung der äussern Freiheit ist das Recht, die Bewahrung des Rechts der Zweck des Staats, der keinen andern Inhalt hat, als das Recht. So verhält sich der Staat zur Sittlichkeit, wie das Mittel zum Zweck. Die innere und äussere Freiheit stehen in einer nothwendigen Beziehung, wenn auch nicht in einer organischen Verbindung. Denn die äussere Freiheit ist lediglich Mittel, nicht zugleich ihrerseits Zweck, d. h. positiver Ausdruck der innern Freiheit.

Wenn bei Kant die Idee des Willens, d. h. die reine Freiheit desselben eine für das empirische Subject transscendentale ist, so ist in Fichte's consequenterer Lehre das empirische Subject verschwunden, und das wahrhafte, d. h. das reine Ich ist seine eigene Idee. So ist bei Fichte der Inhalt aller wahrhaften Thätigkeit, der intellectuellen wie der praktischen, das Sichselbstsetzen des Ich. Man könnte meinen, wenn dieser Act einmal geschehen, so sei es genug. Aber bei Fichte hat alles bestimmte Thun immer nur den Zweck, dass das Ich in ewig erneuter Lebendigkeit hervorgehe. Dies ist auch ganz richtig. Der Fehler ist nur, dass das Bestimmte immer nur

das negativ behandelte Mittel für das Ich ist. Bei Kant waren die transscendentale Freiheit und das empirische Subject in unmittelbar thatsächlicher Verbindung. Das empirische Subject lebt in einer Sinnenwelt unter vielen andern Subjecten. So folgt von selbst, dass die äussere Freiheit, das Mittel der innern, durch die Coexistenz der andern Subjecte beschränkt ist. Ja nur aus dieser Coexistenz, damit sie nicht Verwirrung bringe, folgt eigentlich das Recht, die Scheidung der äusseren Freiheitssphären, die Sicherung einer äussern Sphäre für Jeden, damit er zur innern Freiheit gelangen kann. Ganz anders bei Fichte. Hier ist die transscendentale Freiheit als absolutes Ich Princip, für welches eine Sinnenwelt und Schranken nur sind, sofern es sich selbst bedingt. Das Ich setzt erst die Sinnenwelt, um ein Medium zu haben, durch welches es mit andern Ichen in Verhältniss treten kann. Zu diesem Zweck muss aber das Ich sich in der Sinnenwelt auf einen Theil derselben beschränken. Die Institution, das System dieser Schranken zu constituiren und ihre Bewegung zu lenken, ist der Staat, die Function oder Thätigkeit desselben das Recht. Fichte setzt hinzu, die systematische Ausführung des Rechtsprincips ergebe sich nur, sofern das Ich in seiner Selbstbeschränkung consequent sein wolle. Die Consequenz aber ist nicht die Idee, die nothwendige Bestimmung des Ich. Nothwendig ist nur die Actualität desselben, und diese erfordert, streng genommen, in der Beschränkung keine Consequenz. Man kann höchstens sagen, dass die consequente Beschränkung das zuverlässigste Mittel, die Actualität des Ich den anderen Ich gegenüber hervorzubringen. Stahl meint freilich, dies sei gerade das ungeeignete Mittel. Das wahre Mittel sei, dass das Ich die andern Ich sich unterwerfe. Er beruft sich dabei auf Gans' geistreiche, aber ungenaue Parallele zwischen den Epochen der deutschen Philosophie und denen der französischen Revolution. Nach dieser Parallele entspricht Kant der Constituante, Fichte Napoleon u. s. w. Allein die Unterwerfung der Individuen ist nur dann eine Bereicherung des Ich, wenn das Ich den Inhalt der Individuen in sich aufnimmt, ihre Kraft sich dienstbar macht und der seinen vereinigt. Das fichte'sche Ich aber ist inhaltslos. Wenn es die gegenüberstehenden Ich unterwirft, so vernichtet es sie als solche, d. h. es verliert den Stoff, an dem

es sich zu immer erneuter Actualität aufrichtet. So ist die Selbstbeschränkung des Ich in der äussern Welt doch nicht eine Inconsequenz. Aber freilich kann Fichte auch nicht dazu gelangen, in der fremden Individualität eine Ergänzung des eigenen Ich zu sehen und so das wahrhaft erfüllte Ich, die Totalität der Individuen in dem absoluten Ich oder dem sittlichen Geist zu setzen.

Bekanntlich findet Schelling den Uebergang von dem abstracten Ich zu dem concreten Geist. Das Handeln des Ich setzt nicht immer die blosse Schranke, sondern das lebendige Gebilde, in welchem das Ich als seinem Organismus lebt und wirkt. Zunächst aber fallen der concrete Geist und die lebendige Natur noch zusammen. Die versuchte Ableitung des Unterschiedes zwischen Geist und Natur, oder der Begriff des Geistes, bleibt ungenügend. Den Unterschied der Natur und des Geistes, als Unterschied einer Einheit, und den Begriff des Geistes hat erst Hegel gegeben. Von diesem Standpunkt, schon von dem Schelling's, ergibt sich ein anderer Begriff der sittlichen Welt, als in der vorangehenden Periode. Die sittliche Welt ist nicht mehr einerseits die mechanische Verbindung der Einzelnen durch den Staat und die isolirte Moral der Einzelnen andererseits. Die sittliche Welt ist organische Einheit, organische Verbindung der Einzelnen in dem sittlichen Geist, welcher Totalität des Innern und Aeussern ist. Diese allgemeine Anschauung findet sich schon bei Schelling. Aber die Bestimmungen oder Momente der sittlichen Idee hat erst Hegel entwickelt. Sind alle innern Unterschiede der sittlichen Idee, wie sie sich im Staat verwirklicht, in ihrem eigenthümlichen Wesen und in ihrem Verhältniss zum Ganzen richtig erkannt, so bleibt nur übrig, dass die entdeckte Wahrheit das theoretische Princip der concreten Staatskunst werde. Die neue Anschauung hat darin ihre Wahrheit zu bewähren, dass sie allein das Princip enthält, alle Momente des Staatslebens, welche die einseitige Theorie in ihrer mangelhaften Einheit nicht unterzubringen weiss, zu vereinigen und zum Ganzen zu lenken. Allein es hatte noch eine lange Zeit zu vergehen, ehe die speculative Staatslehre praktisch fruchtbar werden konnte. Der Gedanke, sie auf die concrete Staatskunst anzuwenden, ist erst heute möglich, wo alle Momente des sittlichen Geistes sich lebendig bewegen, z. B.

gleich energisch die Extreme der Kirche und der materiellen Interessen, und ihre harmonische Vereinigung fordern. Am Anfang dieses Jahrhunderts, als die speculative Staatslehre gebildet wurde, bewegte sich das praktische Staatsleben noch in einseitiger Richtung. Die Aeusserlichkeit der Staatsaufgabe, der blos mechanische Zusammenhang der Individuen, die Kleinheit der individuellen Thätigkeit bleiben noch lange für das Staatsleben bedingend. Die praktische Staatsbewegung wie die Theorie ist noch in der einseitigen Aufgabe gefesselt, diese Mängel zu überwinden. Wir haben daher noch eine ganze theoretische Entwickelung in's Auge zu fassen, welche durch das 17. und 18. Jahrhundert hindurch die organische Auffassung des Staats vorbereitet.

Während Grotius das innere Verhalten des Menschen zu sich selbst von dem Verhältniss zum Staat ausnimmt, sonst aber die gesammte Thätigkeit des Menschen in den Staat fallen lässt, während Hobbes das ganze Wesen des Menschen dem Staat unterwirft, während endlich bei Kant der Staat und die äussere Freiheit nur Mittel der innern Sittlichkeit war, macht sich seit Locke noch eine andere Anschauung des Staatszwecks geltend. Darnach ist die Aufgabe des Staats, das Eigenthum im weitesten Sinne zu schützen, d. i. die individuelle Erwerbssphäre. Das Eigenthümliche dieser Ansicht ist, dass sie den Staat zum Mittel für blos eine Seite der äusseren Thätigkeit des Menschen macht. Auch Grotius und Hobbes gingen von der Substantialität des Individuums aus. Aber sie liessen das Individuum, nach einer Seite wenigstens, völlig in den Staat aufgehen. Bei Locke beherrscht der Staat nicht einmal diese Eine Seite. Er dient ihr nur. Der locke'sche Gedanke darf auch nicht verwechselt werden mit dem des Thomasius. Denn auch bei Thomasius beherrscht der Staat das äussere Leben ganz. Bei Locke aber ist individuelles Eigenthum, individuelle Herrlichkeit, d. i. eine durch Arbeit begründete Sphäre, der natürliche Zustand des Menschen. Jeder ist berechtigt, sein individuelles Machtgebiet zu vertheidigen. Der Staat ist Nichts, als die Uebertragung des Schutzes der Individuen auf eine allgemeine Institution. Der Staat hat sonach die individuelle Thätigkeit nicht zu lenken, sondern ihr nur zu dienen. Die Grundanschauung der Staatsthätigkeit ist eigentlich auch bei

Locke's Vorgängern die nämliche: die Aufrechthaltung der Grenzen der individuellen Macht. Aber der Unterschied ist, dass die Früheren das Eigenthum selbst erst durch Vertrag, somit durch den Staat, der der Urvertrag ist, entstehen lassen. Die Früheren setzen den Staat, die empirische Individualität als nur gedachte voraus, Locke als concrete und thatsächlich existirende. Die locke'sche Voraussetzung ist der freie Mann der mittelalterlichen Welt, welcher das Element und der Träger des englischen Staats geblieben ist. Dies ist die Bedeutung der locke'schen Theorie, dass sie zuerst principiell, wenn auch noch einseitig, diese Seite des modernen Staats hervorhebt, die freie Entwickelung der Privatsphäre. Die Ansicht Locke's gewinnt eine ungeheure Bedeutung durch die Entstehung der national-ökonomischen Wissenschaft, welche die Arbeit zum Zweck des Menschen und die individuelle Freiheit der Arbeit zur Bedingung ihrer Entwickelung macht. Die Entwickelung der Arbeit ist aber nach der neuern Erkenntniss die Bedingung des Volkswohlstandes. Dies macht sie auch dem Staatslenker wichtig, da auf dem Volkswohlstand die Macht des Staates, des Fürsten ruht. So ertönt das *laissez faire* selbst von dem Munde absolutistischer Staatsmänner. Dass eine Theorie, welche für das äussere Eigenthum individuelle Freiheit in Anspruch nimmt, die Freiheit des Gewissens einer fremden Macht nicht überantwortet, begreift sich leicht. Dahin kam schon von einem viel geringern Mass individueller Freiheit aus Thomasius. So ist der Staat das Mittel der individuellen Freiheit. Allein wenn der absolute Staat auch die Freiheit der individuellen Arbeit ihrer schönen Früchte wegen anzuerkennen geneigt schien, so nahm er doch den besten Theil dieser Früchte für sich in Anspruch, für seine Eroberungszwecke, für die stehenden Heere, für den Glanz des Fürsten u. s. w. Dabei achtete er die Freiheit der Gedanken selten und zufällig und blieb überhaupt ein unzuverlässiger und willkürlicher Schutz der individuellen Rechte. Soll der Staat das Mittel der individuellen Freiheit sein, so muss er, diesem Zweck entsprechend, auf eine bestimmte Weise verfasst sein. Diese Verfassung abstrahirte Montesquieu aus dem englischen Staatsbau und wurde so der Urheber der modernen constitutionellen Lehre.

Nach Montesquieu setzen sich die Staaten im Lauf der

Geschichte verschiedene Zwecke. Der Staat kann sich die Eroberung, die Religion den Handel u. s. w. zum Zweck setzen. Der Zweck des modernen friedlichen Staats, der constitutionellen Monarchie, ist die Freiheit, gefasst als individuelle Unabhängigkeit. Nur um diesen Zweck zu sichern, ist der ganze verwickelte Mechanismus der parlamentarischen Verfassung erfunden. Dieser montesquieu'sche Gedanke ist gewiss einseitig. Aber er beruht auf einer bewundernswürdigen Beobachtung und enthält ein sehr wichtiges Moment der Wahrheit. Denn der moderne Begriff der Freiheit enthält dieses Doppelte. Einmal die unbegrenzte Ausbildung der besondern Interessen, die Freiheit der Privatsphäre, aber diese Freiheit nicht als einen so zu sagen allseitig umgrenzten Raum gedacht. Die Privatthätigkeit entwickelt sich zwar innerhalb der Schranken des Gesetzes. Aber diese Schranken sind nicht als allseitig geschlossen, sondern als nach einer bestimmten Richtung sich unendlich ausdehnend zu denken. Mit andern Worten, die Privatthätigkeit braucht bei aller Entwickelung die Eigenthumssphäre der Andern nicht zu stören, die ebenfalls in beständiger Entwickelung begriffen ist, und alle diese Sphären stehen in wechselseitig förderndem und anregendem Einfluss. Dieses Moment der besondern Freiheit konnte der antike Staat noch nicht ertragen. Er beruhte auf der Gesinnung der Bürger, die sich dem Staat unmittelbar und direct hingibt, und besass nicht den innern Schwerpunkt, das Meer der Privatinteressen zusammenzuhalten. Die andere Seite der Freiheit ist die unmittelbare Theilnahme der Bürger an der Leitung des Staats. Nur diese Freiheit kannte das Alterthum. Im directesten Zusammenhange und als unmittelbares Glied der Totalität entwickelte der Einzelne seine individuelle Lebendigkeit. Dieser Freiheit brachte der Bürger des antiken Staats die andere Freiheit zum Opfer, sich zum Mittelpunkt einer eignen Sphäre zu machen. Als diese Gesinnung untergeht, vermag nur noch der Despotismus die antike Welt zusammenzuhalten. Die moderne Welt löst das ungeheure Problem, beide Arten von Freiheit zu versöhnen und in innerliche Harmonie zu setzen. Sie löst es durch die parlamentarische Verfassung. Aber es ist eine ungeschickte Vorstellung, als habe es dem Alterthum nur an dieser schönen Erfindung gefehlt. Die moderne politische Freiheit ist nicht

das Ergebniss einer schönen Erfindung, sondern die Frucht des Christenthums. Das parlamentarische System kann nur wirken, wo der Einzelne gelernt hat, mitten in der unbegrenzten Ausbildung der endlichen Interessen sein innerstes Dasein auf einen idealen Zweck zu beziehen und von dem Endlichen frei zu sein: wo er gelernt hat, den idealen Zweck nicht mehr in der unmittelbaren Erscheinung zu suchen, wie das Alterthum, sondern die Idee in der Idee, den Geist in der Wahrheit. In Montesquieu's Anschauung tritt die zweite Seite der Freiheit wohl auch hervor, insofern das parlamentarische System den Bürgern die Theilnahme am Staat sichert. Aber die Bedeutung dieser Theilnahme ist nicht, den Einzelnen in die Sphäre der Totalität zu erheben, als in ein Höheres über den Privatinteressen. Der Zweck ist nur, das Privatinteresse zu sichern. So hat sich historisch die englische Freiheit entwickelt, als die fortgehende Sicherung der Rechte der Einzelnen. Aber in sich selbstständig, hat sich die Befugniss der Regierung, d. i. des Parlaments und der im Parlament regierenden Aristokratie, als eine ungeheure Macht für positive Zwecke, entwickelt: eine Macht, welcher die kolossale Regsamkeit der individuellen Thätigkeit ein unerschöpfliches Material an Reichthum und Kraft bietet. Und diese ganze Fülle selbstständiger Kraftentwickelung stellt sich dem Ruf ihrer Regierung in ihrem ganzen Umfange zu Gebote. Erworbene Rechte vom ungeheuersten Werth werden geopfert, sowie die innere Entwickelung es fordert und das Parlament diesen öffentlichen Willen constatirt. Für jeden grossen äusseren Zweck werden direct die grössten Opfer gebracht. Die Ausführung des Gesetzes, des Staatswillens, findet in jedem Bürger, sobald es nöthig, ihren Diener. Es ist hochkomisch, dass es Leute gibt, welche diese staunenswürdige Erscheinung, die nur mit der weltgeschichtlichen Grösse des römischen Staats zu vergleichen, aber diese in allen Beziehungen übertrifft, als eine Entartung der alten angelsächsischen Einrichtungen bezeichnen. Von Montesquieu ward diese ganze Seite noch nicht erfasst, und nimmt man das constitutionelle System blos als ein Mittel zum Zweck einer abgeschlossenen individuellen Freiheit, so hat Rousseau den Gedanken seiner Zeit consequenter ausgesprochen.

Den Willen, welcher nach den Staatslehren des 17. und 18.

Jahrhunderts bis Montesquieu den Staat gründet, erklärt Rousseau für unveräusserlich. Wenn die Nothwendigkeit des gemeinschaftlichen Lebens eine Ordnung desselben und sonach ein Handeln über den Willen der Einzelnen erfordert, so muss der gemeinschaftliche Wille aus den einzelnen unveräusserlichen Willen gebildet werden. Nur die Vollziehung kann aus der unmittelbaren Thätigkeit der einzelnen Willen herausfallen. Aber die Vollziehung der Beschlüsse der Gemeinsamkeit kann nur die Sache eines abhängigen und verantwortlichen Organs sein, und die vollziehende Gewalt ist blosses Instrument, nicht wahrhaftes Organ, d h. nicht zugleich selbstständiges System in sich. Denn es werden nur einzelne Acte vollzogen, nicht ein Allgemeines, dass sich in und durch die vollziehende Gewalt besondert. So nur wird die Unveräusserlichkeit des Willens gewahrt. Dies ist die Lehre von der Volkssouveränität. Das Volk bleibt begrifflich wie thatsächlich Souverän. Die Regierung ist nur der abhängige, verantwortliche, der Möglichkeit nach wechselnde Mandatar. Was ist nun der Inhalt des gemeinschaftlichen Willens, der sich aus den unveräusserlichen Einzelwillen bildet? Mit andern Worten: welches ist nach Rousseau der Staatszweck? Ist es der Schutz der individuellen Unabhängigkeit, wie bei Montesquieu und Locke? Darnach ist die Thätigkeit des Staat eine negative, deren positive Erfüllung in der Entwickelung der individuellen Thätigkeit liegt. Von diesem Standpunkt aus ergibt sich aber nur die Forderung eines für die Staatsaufgabe möglichst zweckentsprechenden Regierungsorganismus. Ein gemeinschaftlicher Wille, der einen positiven Inhalt hätte, kann von diesem Standpunkt nicht gedacht werden. Aber dass der Wille der Gemeinsamkeit blos negativ sei, dies ist nicht Rousseau's Gedanke. Der gemeinschaftliche Wille hat weder den blossen Schutz der individuellen Unabhängigkeit, noch die positiven Interessen der Einzelnen als vereinzelte in ihrer schrankenlosen Ausdehnung zum Inhalt, noch auch die Vereinigung dieser Interessen in einen grossen Strom, sondern, wenn man will, den idealen Begriff der menschlichen Natur, wie ihn Rousseau sich bildet. Rousseau streift an einen tiefen Gedanken, aber er streift nur daran, wenn er die *volonté générale*, den Willen der Gemeinsamkeit, entgegensetzt der *volonté de tous*, d. i. dem Willen Aller als Einzelner, was wir den

Willen der Vielen nennen. Der letztere hat Nichts zum Inhalt, als die vereinzelten individuellen Interessen, die nach Rousseau den Egoismus bilden. Aber die *volonté générale* ist Nichts weniger, als der allgemeine Wille etwa im Sinne Hegel's. Der allgemeine Wille in Hegel's Sinn ist derjenige Wille, welcher die Idee, den sittlichen Geist, als die Macht und Harmonie über den individuellen Interessen, zum Gegenstand hat. Rousseau's *volonté générale* hat ein Ideal zum Gegenstand, aber ein ganz empirisches. Der allgemeine Wille hat nach Rousseau das *bien public* zum Gegenstand. Das *bien public* aber besteht in dem innern und äussern Wohl aller Einzelnen und in der Harmonie, d. i. Gleichförmigkeit, dieser Güter untereinander. Aus dieser Gleichartigkeit der Tugend und des auf einen mässigen Umfang beschränkten äusseren Gutes geht der ideale Zustand, d. h. die Eintracht des Gemeinwesens, die Friedlichkeit und das Glück des Zusammenlebens hervor. Stahl ist ziemlich geneigt, in dieser rousseau'schen Lehre die wahre abschliessende Consequenz der ganzen naturrechtlichen Anschauung seit dem 17. Jahrhundert zu finden. Geht man von dem individuellen Willen als dem Grunde des Staates aus, so soll der Staat auch keinen andern Zweck haben können, als diesen individuellen Willen zu conserviren. Es fragt sich nur, welches die bessere Consequenz ist, ob diejenige, welche ihren empirischen Ausgangspunkt aufhebt, oder die, welche ihn beibehält, d. h. nicht vom Flecke rückt. Das eigentlich treibende Moment in Rousseau's Gedankenkreis ist wohl weniger die Nothwendigkeit, den Einzelwillen aufrecht zu erhalten; die Unveräusserlichkeit des Willens ist vielmehr eine abgeleitete Forderung. Rousseau's wahrer Ausgangspunkt ist die Vorstellung von der idealen Natur des Menschen, welche er als empirischen Naturzustand fasst, die Einfachheit der Bedürfnisse und die damit angeblich verbundene Reinheit des Herzens. Die Civilisation, vor Allem aber die grossen Staaten, als das mächtigste Instrument der Civilisation, sind es, welche den Menschen diesem Naturzustand entfremden. Die Unveräusserlichkeit des Willens wird weniger als ein positives Gut gefordert, sondern als ein negatives Ziel, weil durch die Unterwerfung unter einen fremden Willen dem Herrscher die Macht verliehen wird, welche ihn

und seine Untergebenen dem Naturzustand entfremdet und sie durch unerhörte Genüsse dem Laster zuwirft.

In Rousseau's Lehre von der unveräusserlichen Freiheit eines Jeden liegt der Grundsatz der Gleichheit. Denn in der Vielfältigkeit der Beziehungen, welche die materiellen Interessen schaffen, gibt Jeder einen Theil seiner Freiheit auf, wenn auch nicht dem Rechte nach. Thatsächlich aber schafft die Abhängigkeit von den eigenen Interessen die Abhängigkeit von dem Einfluss Anderer. Man hat daher behauptet, die eigentliche Consequenz der rousseau'schen Lehre sei der Communismus, und eine so nahe liegende, dass sie Rousseau selbst hätte ziehen müssen. Sofern aber der Communismus durch die einheitliche Disposition über die Gütermasse eine gleiche Zutheilung der Genüsse für Alle und eine Erhöhung dieser Genüsse bezweckt, ist er dem rousseau'schen Ideal sehr entgegengesetzt. Dieses will die Einfachheit der Bedürfnisse und die Tugend. Die materielle Gleichheit, so weit sie nothwendig ist, ergibt sich nach Rousseau aus der gleichen Tugend und Einfachheit Aller.

Rousseau'sche Ideale beherrschten in der republikanischen Epoche eine Zeit lang die Häupter der französischen Revolution. Die Abstraction Tugend und Volk oder das tugendhafte Volk sollte in der Wirklichkeit allein bleiben. Was nicht das tugendhafte Volk ist, wird zur Guillotine bestimmt, d. h. die ganze wirkliche Nation mit ihren Interessen, Leidenschaften. Aber der Schrecken konnte sein Werk nicht vollenden. Er fand das Laster gleichmässig unter seinen Werkzeugen und Dienern, wie in der entsetzten Nation. Die Vollendung des Werkes wäre gewesen, wie in der Fabel von den Löwen, die sich gegenseitig auffressen, dass Nichts übrig geblieben, als Blut und Leichen. Allein während die rousseau'sche Demokratie auf der unveräusserlichen Freiheit eines Jeden ruht, kommt während der revolutionären Praxis dieser Demokratie naturgemäss die Thatsache zum Vorschein, dass die leidenschaftlich erregte Masse etwas Anderes ist, als die Wiederholung des tugendhaften Willens der Einzelnen, sondern eine Art Inspiration, ein Herd neuer Entschlüsse und Wahrheiten, kurz eine unbedingte Macht über den Einzelnen, so dass Volkssouveränität und Einzelfreiheit, die nach Rousseau, wenn die Einzelfreiheit

im rechten Sinn verstanden wird, sich garantiren, nun im härtesten Gegensatz stehen. Es zeigt sich bald, dass die Volkssouveränität die unerträglichste aller Tyranneien ist, auch wenn sie nicht mehr im Namen der Tugend und des reinen Herzens das Leben verfolgt. So bringt die französische Revolution, nachdem sie eine Zeit lang Montesquieu's Ideen gefolgt, dann an der Verwirklichung rousseau'scher Ideale sich erschöpft, dabei aber zugleich die ganze Frivolität des Encyclopädismus und der entfesselte Sensualismus sich gezeigt hatte, den reinen Zweckmässigkeitsstaat der materiellellen Utilität hervor: die Freiheit der materiellen Erwerbsfähigkeit und die Gleichheit der bürgerlichen Rechte, soweit sie durch die erstere bedingt ist, auch die Gleichheit der persönlichen Ehre. Die individuelle Unabhängigkeit aber wird rechtlich der absoluten Staatsmacht geopfert, welche die Sicherung der Interessen Aller und die Aufrechthaltung ihrer bürgerlichen Gleichheit übernimmt. Diese Aufrechthaltung ist das eigene Interesse der absoluten Staatsmacht. Denn sie ist die Bedingung des reichlichen Erwerbs, aus welchem der Staatsmacht die Mittel zufliessen für hre Zwecke des Glanzes und der Eroberung. Die feudalen Bande, welche aus einer ganz andern Gesellschaftsperiode stammend, einen Theil des Volks in moralischer und materieller Unfähigkeit hielten, bei den Bevorrechteten aber durch ein pflichtenloses Dasein den frivolen Müssiggang und den unproductiven Luxus bis zum Cynismus des Lasters gesteigert hatten, waren verschwunden. Aber der mechanisch zusammengehaltenen Gesellschaft fehlte auch jedes organische, d. h. aus dem eigenen Willen hervorgehende, Band, ja, ausser dem Trieb des materiellen Erwerbs, der sich freilich dadurch veredelt, so lange er an das Gesetz der Arbeit gebunden ist, jede moralische Pflicht.

Dieser Zweckmässigkeitsstaat der materiellen Utilität ist eigentlich schon der Staat des aufgeklärten Despotismus im 18. Jahrhundert. Aber die französische Revolution bringt ihn in dem Consulat und Kaiserreich am vollendetsten zu Tage. In den nicht revolutionirten Staaten war viel Feudalität, Ungleichheit der Person u. s. w. übrig geblieben. Am wenigsten hatten die Ideen der Aufklärung das absolutistische Frankreich vor der Revolution, von dem sie doch ausgegangen, praktisch umgebildet. Die Aufklärung hatte den alten Zustand nur zur

Heuchelei gemacht, ohne dem Staat eine neue Seele einzuhauchen und ohne eine einzige der feudalen Einrichtungen, Adel, Kirche u. s. w., deren Leben längst erstorben, zu reformiren. Dies war der Grund der Revolution in Frankreich. Dieser Staat der materiellen Utilität aber bringt den Menschen um alle moralische Kraft und um alle moralischen Bande des Zusammenhaltes. Wenn in dem absolutistischen Frankreich vor der Revolution alle Bande der Treue in dem Heere u. s. w. entwichen waren, wodurch die Revolution nur möglich war, so zeigt das Kaiserreich dieselbe Unfähigkeit, einem grossen Unglück den zähen Widerstand einer Institution entgegenzusetzen, welche von dem Nationalleben untrennbar ist. Vor der Revolution war der Staat der Aufklärung in Preussen viel reiner verwirklicht worden, schon weil die Reformation die ungeheure Vorarbeit in den Geistern und in dem Kirchenthum vollbracht hatte. Dennoch bricht auch dieser Staat vor dem Unglück ohne moralischen Halt zusammen. Aber er vermag wenigstens sich wieder aufzurichten. Die moralische Kraft war hier nur verschüttet, nicht zerstört. Der Geist lebt einmal nicht von der materiellen Utilität. Selbst die absoluten Staaten des 18. Jahrhunderts ergänzen diesen Inhalt durch den Ruhm und Glanz der Fürsten, also durch ein ideelles Moment. Weil dasselbe aber nur einen bevorzugten Theil der Nation erhebt, lässt es die Nation selbst im Unglück kalt. Das andere Moment, welches diesen Staat hält, ist die Reinheit des Familienlebens, welches aber aus einem andern Geiste stammt und von dem Materialismus angegriffen wird. Das dritte Moment, welches aber äusserlich, wie das zweite, neben dem Staate steht, ist die Kirche. Diese wird von der Aufklärung noch feindlicher angegriffen. So hält sich der Staat der materiellen Utilität durch drei Momente, die er ausser sich hat, und die ihm eigentlich feindlich sind. Der kriegerische Ruhm hemmt den materiellen Nutzen. Die häusliche Tugend und die Kirche sind dem Materialismus ein Spott, der nur den sensualistischen Genuss der Materie begreift, dem der Mensch Nichts ist, als ein sensualistisches Wesen. Dies Alles ist in dem freien England anders. Der Staat hat hier die Freiheit der Person zum Zweck. Und wenn die Denker dieser Periode der Person auch keinen Inhalt geben, als das Eigenthum, so gubernirt die Person doch

sich selbst, und dies erhält hier die moralische Kraft, ja macht diese zur Hauptsache, zum Zweck an sich. Hier zerstört der Geist des Materialismus nicht die Familie, nicht die Kirche. Wo die Person frei ist, erhält sie sich in der Totalität ihres Wesens.

Auf den Trümmern des absoluten Staats der materiellen Utilität bildet sich in Deutschland eine neue Staatsansicht, die Herübernahme des englischen Selfgovernment, verbunden mit der kantischen innern Unendlichkeit der Person. Es ist der grosse politische Regenerator, der Freiherr von Stein, dessen organisatorischen Ideen diese Staatsansicht zu Grunde liegt. Die möglichste Unbeschränktheit der individuellen Erwerbssphäre, also Auflösung der feudalen Bande der persönlichen Freiheit, aber über der Person nicht die mechanisch-absolute Staatsgewalt, welche die Personen als Atome isolirt hält, sondern das auf der Theilnahme der Personen beruhende Gemeinwesen, wodurch die Person ihre moralische Kraft entwickelt und sich selbst in moralischen Schranken hält. Die Rechte des Gemeinwesens gegenüber den Rechten der Person, wie in England fest abgegrenzt. Das Gemeinwesen abgestuft in verschiedene Kreise, als die naturgemässen Einheiten der nationalen Thätigkeit. Die Thätigkeit des Ganzen als solchen repräsentirt durch die Volksrepräsentation und das legitime Fürstenthum. Neben der Freiheit der Person und des Eigenthums der social-politische Beruf des Adels, überhaupt der historische Gesellschaftsunterschied festgehalten. Diese grossen Ideen gelangten fast nur in ihrem negativen Theil, in der Aufhebung der Feudalität, positiv nur in den Anfängen einer Selbstverwaltung der untern Kreise des Gemeinwesens zur Ausführung. Und doch war selbst die unvollendete Ausführung von unermesslicher Wirkung. Aus dem kantisch-fichte'schen Ideenkreis hatte Wilhelm von Humboldt am Anfang dieses Jahrhunderts eine Ansicht vom Staatszweck gewonnen, welcher er in seiner Jugendschrift: „Versuch, die Grenzen der Wirksamkeit des Staats zu bestimmen," Ausdruck gegeben. Hier wird der Staatszweck verwechselt mit der directen und permanenten Aufgabe der Regierungssphäre im engern Sinn. Darnach besteht die Aufgabe des Staats nur darin, die individuelle Entwickelung zu sichern und zu schützen. Er hat überall nur da,

also meistens negativ einzutreten, wo die persönliche Thätigkeit nicht ausreicht Hindernisse zu entfernen oder gewisse nothwendige Mittel der persönlichen Entwickelung zu schaffen. Der Zweck des Menschenlebens ist die reichste Entwickelung der individuellen Kräfte, der äussern wie der innern. Die Aufgabe des Staats muss demnach auf das Nothwendigste eingeschränkt werden, weil der Staat sonst ein Hinderniss, statt ein Mittel, der individuellen Entwickelung wird. Humboldt vergisst in dieser consequent und fesselnd entwickelten Theorie den Hauptpunkt, den Stein, und Humboldt selbst später bei seinem praktischen Wirken, nicht vergass, und der in Englands Staatsleben, dieser grössten Bildung der Geschichte, noch weniger vergessen ist. Die permanente Thätigkeit der Regierungssphäre kann sehr eingeschränkt sein. Wenn aber die individuelle Kraftentwickelung nicht ein isolirtes und formelles Spiel ist, sondern für den gemeinsamen Schatz einer nationalen Gesellschaft arbeitet, welche durch Einheit des Zwecks und ein starkes Bewusstsein gemeinschaftlicher Sittlichkeit und gemeinschaftlicher Individualität zusammengehalten ist, so darf die Staatsidee nicht auf die unmittelbare und permanente Thätigkeit der Regierungssphäre beschränkt werden. Sie ist weit über die Regierungssphäre hinaus der individuellen Thätigkeit immanent. Aber auch die Thätigkeit der Regierung reicht dem Begriff nach weiter, als ihr permanenter Geschäftskreis. Denn in Zeiten grosser Krisen ist sie der bestimmende und organisirende Wille der vereinigten Kraft, das naturgemässe positive Centrum der Nation.

Rousseau's Staatsprincip der unveräusserlichen Freiheit eines Jeden erheischte mit der Idee der Volkssouveränität die demokratisch-republikanische Regierungsform. Er lässt zwar verschiedene Formen der ausübenden Staatsgewalt, darunter auch die Monarchie, zu. Aber dem Begriff nach ist jede Staatsgewalt bei ihm ein republikanischer Magistrat, ein verantwortliches, abhängiges, wechselbares Amt. Man hat oft gesagt, dass auch Kant's Staatsprincip nothwendig zur Republik führe: die gleiche innere Freiheit und Selbstbestimmung Aller. Man vergisst, dass dies zwar Kant's Princip der sittlichen Welt, aber nicht sein Staatsprincip ist, dass er eben den Staat enger fasst, als die sittliche Welt. Der Staat hat es nach Kant nur

mit dem Schutz der äusseren Freiheit zu thun. Die äussere Freiheit ist für die Vernunft, für die innere Selbstbestimmung nur Mittel. Daher kann für den Schutz der äusseren Freiheit ein Zweckmässigkeitssystem Platz greifen, wie es der empirische Verstand findet, dessen Modalität keine directe Forderung der Vernunft ist. Nur dass äussere Freiheit sei, ist Forderung der Vernunft. Daher wird das System ihres Schutzes und sein Träger, die Obrigkeit, indirect durch die Vernunftforderung geheiligt. Allerdings aber erweist sich sowohl die Trennung der äussern und innern Freiheit als eine Abstraction, wie die Isolirung der innern Freiheit von dem Gemeinleben. Die äussere Freiheit als blosse Sphäre des Privatrechts ohne politische Institution ist nicht gesichert und die innere Freiheit eine blosse Abstraction, wenn sie bloss auf einer gegebenen äusseren Sphäre ruht, nicht auch diese Sphäre, d. h. die Totalität, des Privatrechts, selbst setzt. Dies geschieht nur in dem freien Gemeinwesen. Die nächste Consequenz von Kant ist hier, wie überall, Fichte. Das System des Rechts ist bei ihm nur ein System gegenseitiger Beschränkung und gegenseitigen Zwanges. Aber er folgert aus dieser Gegenseitigkeit die Idee des Gemeinwesens, der Republik. In dem unsystematischen gebildeten Bewusstsein fand vielfach eine Verschmelzung der kantisch-fichte'schen und rousseau'schen Ideen statt. Die Idee der Menschenwürde, Rousseau's unveräusserliche und Kant's innere Freiheit, wurde zum Ausgangspunkt der Einrichtung der sittlichen Welt gemacht, aus ihr die unmittelbare Selbstbestimmung des Ich in dem ganzen Umfange seines Daseins und aus dieser unmittelbaren Selbstbestimmung die Republik hergeleitet. Und doch ist diese Mitte zwischen der Abstraction der blos inneren Freiheit und der wahrhaften Idee der Freiheit unhaltbarer, als die erste Abstraction selbst. Das gesellschaftliche Zusammenleben bildet einen Organismus aus, in welchem die individuelle Kraft nur ein Moment ist. Dass die Idee dieses Organismus in dem Individuum lebendig werde, das ist die wahre Freiheit. Sonst gleicht es der Biene, die ihre Arbeit aus individuellem Bedürfniss instinctmässig vollzieht, ohne den Zweck des Ganzen zu ahnen. Mit der wahren Freiheit hört aber auf, dass das Indivividuum den ganzen Inhalt seines Daseins unmittelbar selbst bestimme. Es lässt sich durch die Idee des

Ganzen bestimmen. Insofern diese Idee seine eigene ist, ist die Bestimmung durch das Ganze für das Individuum Selbstbestimmung, aber nur mittelbar. Denn es bringt diese Idee nicht allein und unmittelbar hervor. Diese Wahrheit ahnt der Constitutionalismus, wenn auch nur unvollkommen. Seine Tendenz ist, dass die Thätigkeit für das Ganze, welches die möglichste Freiheit Aller zum Zweck hat, dem Zweck entsprechend sei. Der Republikanismus oder die Demokratie — denn in dem gegenwärtigen Zusammenhang fallen beide zusammen, sonst gibt es wohl Republiken, die keine Demokratien sind — dagegen setzt die Freiheit Aller unmittelbar nicht als etwas durch die Institution erst Hervorzubringendes, die Freiheit ist die Staatsinstitution selbst. Es wird dabei vermöge einer falschen Abstraction vorausgesetzt, dass die Freiheit, einmal gesetzt und anerkannt, sich selbst erhalte, während thatsächlich die gleiche Freiheit Aller zur Freiheit Niemandes führt. So steht der Constitutionalismus als Zweckmässigkeitssystem dem principiellen System der abstracten Freiheit gegenüber. Tiefer gefasst aber ist er nicht blos ein Zweckmässigkeitssystem, welches, da die absolute Freiheit nicht Jedem zu sichern ist, ihm doch die möglichste Freiheit sichert, sondern er ist vielmehr die Entwickelung der Freiheit zum lebendigen System, in welchem die unmittelbare Freiheit des Einzelnen nur ein untergeordnetes Moment bildet.

Als die grosse Kriegsperiode des ersten französischen Kaiserreichs vorüber ist, beginnt die Bewegung des Liberalismus, unter welchem Namen eine neue Form und ein neuer Inhalt der politischen Ideen, ein dem 19. Jahrhundert eigenthümlicher, sich ausbildet. Stein's grosse Regenerationsideen waren nicht vollendet. Wir fanden im Wesentlichen in Preussen nach der Restauration den Staat der materiellen Utilität wieder, gepaart allerdings mit einem grossen Eifer für Pflege der Wissenschaft, mit einem Cultus der Reinheit des Privatlebens und strenger moralischer Zucht der Beamten. In den übrigen Staaten des Festlandes sehen wir dagegen überall das Wiederauftauchen des *ancien régime*, den Staatsabsolutismus, wie ihn seit dem 16. Jahrhundert die politische Entwickelung geschaffen, mit feudalen Misbräuchen, im bewussten Gegensatz gegen die Ideen der Aufklärung, welche im 18. Jahrhundert fast überall die

Maxime selbst des Despotismus gewesen waren, mit Corruption des religiös-kirchlichen Wesens. Denn während der Staat des aufgeklärten Despotismus sich gegen die Kirche gleichgültig verhalten hatte, wo nicht feindlich, und sich selbst im Innern nur die materielle Utilität zum Zweck setzte, die Bildung etwa nur als Mittel des Nutzens, begann man jetzt einzusehen, dass es eines besondern Mittels zur Zügelung der Geister bedürfe. Denn die Ideen der Aufklärung waren in unversöhnlichen Gegensatz zu dem absoluten Königthum und der feudalen Aristokratie getreten, deren Spielzeug sie eine Zeitlang gewesen waren. In Frankreich bewegt sich das wieder auflebende *ancien régime* sogar in der constitutionellen Form, erzeugt aber dadurch eine fruchtbare Bewegung der Geister. Das Gefühl der Nationen, die moralischen und intellectuellen Bedürfnisse derselben nach der napoleonischen Epoche finden sich nirgends befriedigt. Bald aber zeigt sich, dass sogar die materiellen Interessen der Leitung durch die Bureaukratie entwachsen sind und durch dieselbe sich nur gehemmt finden. Aus der Abwehr gegen alle die geschilderten Elemente geht die Bewegung des Liberalismus hervor, die natürlich in den verschiedenen Ländern verschiedenen Inhalt und verschiedene Färbung annimmt. Eine neue Staatsansicht, als die im vorigen Jahrhundert ausgebildeten, stellt der Liberalismus nicht auf. Eigenthümlich ist ihm die Vorliebe für das constitutionelle Regiment, während die republikanisch-humanistischen Ideale des 18. Jahrhunderts verschwunden sind. Doch ist diese Erscheinung naturgemäss und erfreulich. Der liberalen Bewegung liegt einmal das Bedürfniss nach der Emancipation realer Interessen zu Grunde. Diese finden ihre Sicherung im constitutionellen Staat, aber keinen Platz bei der Verwirklichung abstracter humanistischer Ideale. Ferner haben die Völker in der napoleonischen Epoche als grosse Ganze gemeinsam agiren und sich fühlen lernen. So ist die Idee des nationalen Ganzen, das Bedürfniss des Staats, lebendig geblieben. Der Idee des Staats widerspricht aber das unmittelbare Regiment Aller schon sogleich für den blossen Instinct. Die humanistischen Ideale bedingen die Abstraction von der Nation und die Abstraction vom Staat, die Verzichtleistung auf die Concentration in diesem ungeheuren System von Mitteln und Kräften. Sie bedingen das Bild idealer Gemeinden, welches

eine idyllische oder heroische Phantasie nach dem Muster antiker Republiken oder im robinsonischen Styl ausmalen kann. Wenn so der Liberalismus die Idee des constitutionellen Staatslebens ergreift, so hat er für dasselbe doch nur das einseitige Verständniss Montesquieu's. Der Staat wird nicht verstanden als die sich selbst zu sittlichen Kreisen und Verhältnissen organisirende Nation. Die constitutionelle Regierung ist nur das Mittel zur möglichsten Unabhängigkeit der Interessen und Individuen, da man eine Regierung überhaupt für gewisse äusserliche Aufgaben doch nicht entbehren kann.

Gegen die Religion verhält sich der Liberalismus gleichgültig. Er hat wohl Sympathien für religiöse Freisinnigkeit. Denn sein Inhalt, die unbegrenzte Aneignung der Materie durch die Individuen, oder überhaupt die einseitige Entwickelung der individuellen Kräfte, ruht auf der Voraussetzungslosigkeit des Verstandes, auf der negativen Freiheit des Geistes, und dem Staatszwang in Religionssachen ist das Princip des Liberalismus der Form nach entgegengesetzt. Aber in eine wesentliche Verbindung mit dem Staatszweck weiss der Liberalismus die Religion nicht zu setzen. Er sieht in ihr etwa nur, wie sein Gegner, der Absolutismus, eine Beförderung der privaten Moral. Er überlässt daher die Religion dem Privatgewissen. Dass es auch ein öffentliches Gewissen und einen objectiven Ausdruck desselben geben muss, davon hat er keine Ahnung. Freilich muss das öffentliche Gewissen aus der individuellen Freiheit des Geistes hervorgehen. Aber die Religion definitiv als eine Privatsache behandeln, heisst, sie der Willkür und dem Zufall Preis geben, heisst, den Staat entgeistigen und das öffentliche Wesen entsittlichen. Der Mangel an positiv-objectivem Inhalt war die Schwäche des Liberalismus. Das einzige positive Ziel ist ihm die möglichste Unabhängigkeit der Individuen. So führt ihn sein Princip in den objectiven Staatsideen überall auf Negationen. Das parlamentarische System ist ihm nicht ein Mittel, der Regierung positiven Inhalt und geistig-moralische Macht zu geben, sondern ein Mittel, die Regierung zu Gunsten der individuellen Sicherheit lahm zu legen, ihre Action auf das Nothdürftige und Unschädliche zu beschränken. Selbst die Idee der Nationalität, die dem Liberalismus bei seiner Annahme des constitutionellen Staatsprincips instinctmässig vor-

schwebte, die in alle ersten Regungen desselben am Anfang dieses Jahrhunderts hereinspielte, die seit den vierziger Jahren als ein Hauptziel von ihm angenommen wurde, ist mit der liberalen Idee nicht innerlich und organisch verbunden. Wenn der Staat nicht die Verwirklichung des nationalen Geistes ist, sondern nur der Mechanismus, der in dem äusserlichen Zusammenleben der auf materielle Zwecke gerichteten und darin gleichen Individuen den Einzelnen möglichste Ungestörtheit sichert, wenn die geistigen Interessen lediglich Sache der isolirten Individuen sind, so hat der Staat mit der Nationalität Nichts zu thun, sondern diese ist ein Gewächs, welches ausserhalb der öffentlichen Sphäre nach Belieben gepflegt werden mag. Der Staat der liberalen Doctrin war nichts Anderes, als der Staat der materiellen Utilität als Rechtsstaat gefasst, d. h. mit gesetzlichen Bürgschaften für die Rechte der Einzelnen gegen den Regierungsabsolutismus. Der Rechtsstaat war daher auch ein Lieblingswort des Liberalismus. Dem Wortlaut nach ist aber der Ausdruck doppelsinnig. Rechtsstaat ist der Staat der Sittlichkeit, weil er die Regierungsfunction nicht nach der augenblicklichen Eingebung der Regierungsorgane, sondern nach einer allgemeinen und bindenden Regel vollzieht und den Ausdruck dieser Regel an dem öffentlichen Urtheil erprobt, die Regel aus dem anerkannten Bedürfniss unter Berücksichtigung der geschichtlichen Continuität entnimmt. Unter Rechtsstaat kann man aber auch verstehen, dass der Staat Nichts als das Recht zum Inhalt hat. So dachte sich Kant die Aufgabe des Staats. Es kann aber einen solchen Staat nicht geben, weil das Rechtsprincip nicht gestaltend ist. Uebrigens folgt aus dem Begriff des Rechtstaats noch lange nicht das parlamentarische System.

Während so der praktische Liberalismus vielfach Ideen, Principien, Forderungen, die aus seiner Grundanschauung nicht folgten, in das Ziel seiner Agitation aufnahm, ist viel später das liberale Princip zur theoretischen Consequenz durchgebildet worden von der national-ökonomisch-kosmopolitischen Freihandelsschule. Diese hat den Constitutionalismus über Bord geworfen. Sie abstrahirt von Staat, Nationalität, von Religion, von geistigen Interessen. Die Menschheit soll Nichts sein, als die kosmopolitische Gesellschaft des freien Erwerbs. Alle Re-

geln und Institute des Zusammenhalts und gemeinsamer Ordnung beruhen auf singulärem, freiwilligem und vorübergehendem Uebereinkommen und reichen gerade so weit, als Einzelne sich in demselben Interesse zusammenfinden.

Die Schwäche des Liberalismus zeigte sich leidenschaftlichen Erregungen der Völker gegenüber in dem Mangel eines durch positive Ziele begeisternden und befriedigenden Princips. Bei seiner negativen Auffassung des Staats, bei seiner Beschränkung des Positiven auf das Individuum bleibt der Liberalismus hinter den Anforderungen einer allgemeinen Bewegung, die instinctmässig ein grosses positives Resultat ersehnt, zurück. Mit seiner Theorie vermag er den Staat gegen phantastische Ideale nicht zu vertheidigen, wenn nicht durch die liberalen Formen, aber ungeachtet der liberalen Ideen, ein positiver Inhalt des Staatslebens sich herausgebildet hat. Die Schwäche des Liberalismus zeigte sich besonders, als seit den vierziger Jahren die socialistischen Ideen die Gemüther allgemein zu bewegen anfingen. Einmal stach hier das positive Moment, die materielle Befriedigung Aller, gegen die Negationen des Liberalismus recht grell hervor, wenn es auch nur eine Einbildung war. Dann aber konnte der Liberalismus sein Princip, die Sicherung der individuellen Rechte durch die Theilnahme der Individuen am Staat, nicht durchführen. Die besitzlose Menge, für welche die individuellen Rechte, bei denen sie verhungert, keinen Werth haben, welche eine Beute der Phantasten und Demagogen ist, schien von dem Staat ausgeschlossen werden zu müssen. So nahm der Liberalismus in sein System den Census auf. Nun war es leicht, ihn als das System der Bourgeoisie, des Privilegiums des vermögenden Mittelstandes, des materiellen Besitzes, gegen Adel und Volk, die Träger idealer Empfindungen, zu verdächtigen. Diese Kritik wurde Anfangs von den socialistischen Schriftstellern, seitdem diese Richtung durch die Waffen der ökonomischen Wissenschaft als hohl und lächerlich aufgezeigt ist, von den Schriftstellern der Reaction geübt. Allein der Liberalismus konnte nur auf kurze Zeit und im Ganzen nur in wenigen Kreisen discreditirt werden. Die Kritik der Schwächen seines Systems ist nur eine Anregung für ihn, seine politischen Anschauungen tiefer durchzubilden. Seine Ergänzung ist die philosophisch-historische Bildung, die für die

lebendigen und praktischen Fragen immer fruchtbarer zu werden anfängt. So wird auch der positive Zweck des Staatslebens in das allgemeine Bewusstsein eintreten. Es wird allgemein anerkannt werden, dass die blos negative individuelle Freiheit sich in der Bewegung des nationalen Lebens aufhebt, und dass es darauf ankommt, die Ziele dieser Bewegung zu erkennen und herauszubilden. Aber allerdings bleibt die Privatsphäre die unantastbare Unterlage des Gemeinwesens, und die Erhebung des Individuums zu dem Allgemeinen darf nicht durch mechanische Centralisation geschehen. Mit seiner Forderung des parlamentarischen Systems, der Freiheit aller Richtungen des individuellen Lebens, der Religion, der Nationalität u. s. w., hat der Liberalismus instinctmässig vielfach die Nothwendigkeit der Zeit ergriffen, aber sie auf ein mangelhaftes Gedankensystem gestützt. Er hat dadurch auch einzelne Begriffe, wie den des Parlaments, der Nationalität, der Religionsfreiheit, verdorben, weil sie aus einem falschen Princip abgeleitet wurden. Aber es kann nicht die Aufgabe sein, den Instinct der Völker — dies ist der Liberalismus des 19. Jahrhunderts — wegzuwerfen, sondern ihn zu läutern und zu wahren Gedanken zu vertiefen.

Wir wenden uns jetzt zu den Gegnern des Liberalismus, zu den Schriftstellern der Reaction oder der Contrerevolution. Doch ist es uns nicht um eine Charakteristik des ganzen politischen Systems dieser Partei, so wenig wie um das ganze System des Liberalismus, zu thun. Es kommt uns nur auf die Anschauung vom Staatszweck an, welche allerdings der Mittelpunkt des politischen Systems ist. Bekanntlich war Burke der Erste, der den Idealen der französischen Revolution ein ganz anderes System politisch-sittlicher Ueberzeugung mit bedeutendem Erfolg entgegensetzte. Er stellt die englische Anschauung der individuellen Unabhängigkeit, des erworbenen und gesetzlich bestimmten Rechts, gegenüber erstens der abstracten Gleichheit, zweitens der Tyrannei der Volkssouveränität, welche die Selbstständigkeit des Einzelnen verschlingt, drittens der masslosen Ausdehnung des Einzelwillens, sofern er den sogenannten Volkswillen zu inspiriren versteht. Mit Recht nennt Burke diese englische Freiheit die männliche Freiheit, die Herrschaft über einen bestimmten Umfang von Lebenszwecken, welche der Ein-

zelne mit seiner Kraft, mit seiner Einsicht, mit seinem Willen ganz ausfüllt, während in der phantastischen Freiheit der Einzelne als Persönlichkeit Nichts ist, aber anstatt auf sich selbst zu stehen, auf den Wogen der Volkslaune hingerissen, sich des Unnatürlichen und Unmöglichen vermisst. Für Burke ist so der Staat die gegliederte Gesellschaft, die Summe der verschiedenartigen fest gestalteten und individuellen Interessen, die Regierung das aus diesen Interessen selbst hervorgehende Organ des Schutzes und der Eintracht. Die positive Ansicht vom Staat ist bei Burke nicht sehr ausgeführt. Aber man sieht schon, dass der Staat hier an dem historischen Inhalt der individuellen Rechte eine Schranke hat, die nur im äussersten Nothfall gebrochen werden darf. Der rousseau'sche Ausdruck für den Staatszweck, das *bien public*, hatte in dem Munde der Staatsmänner des revolutionären Absolutismus eine andere Bedeutung bekommen, die Bedeutung der möglichsten materiellen Wohlfahrt Aller. Allerdings sollte die materielle Wohlfahrt durch möglichst freie Bewegung der Individuen in der Erwerbssphäre vermittelt werden. Aber um diese Bewegung zu sichern, behält sich der moderne Absolutismus vor, die Freiheit der Individuen, sofern sie im Stande ist, Verhältnisse zu setzen, welche dauernde Abhängigkeit begründen, fortwährend zu überwachen, d. h. in den Inhalt der individuellen Freiheit einzugreifen. Auch von einer andern Seite beschränkt der Absolutismus die Freiheit des materiellen Erwerbs, indem sie nur innerhalb des Staatsgebiets besteht. Die internationale Handelsbewegung behält er sich vor, durch Hemmungen und Verbote nach seinem Ermessen und für seine Zwecke, welchen der Volkswohlstand dienen soll, zu leiten. Diesem *bien public* stellt Burke das individuelle Recht mit seinem positiven historischen Inhalt gegenüber. Burke sah in der historisch gegliederten Gesellschaft aber nicht blos die Verschiedenheit des Besitzes und die Freiheit des Erwerbs verwirklicht. Er sah in den verschiedenen Gesellschaftsklassen zugleich die Träger idealer Berufsformen. Ihm galten, wie es neuerdings so oft pointirt worden ist, der Sache nach die Rechte zugleich als Pflichten.

Der individuellen Gleichheit und der öffentlichen, alles selbstständige Recht der Einzelnen verschlingenden Staatsmacht stellt auch von Haller den historischen Unterschied der Gesell-

schaft und das ständische Recht als Grundlage des Staats gegenüber. Aber er entleert diese Gesellschaft, als eine blos natürliche Thatsache, alles idealen und geistigen Gehaltes. Nach ihm entsteht der Staat, weil der Schwächere bei dem Mächtigen Schutz sucht. Der Staat ist Nichts als ein Privatverhältniss der Unterthanen und des Fürsten. Dass dieses Privatverhältniss seine Natur behalte und nicht etwa zu einem allumfassenden, Fürst und Unterthanen zu Werkzeugen einer höhern Idee ausbildenden Zweck werde, das ist gerade Haller's eifrigstes Bestreben. Der Fürst, als der Vermögende, Mächtige übernimmt für die Unterthanen gewisse Leistungen, wofür diese sich bis zu einem gewissen Umfange in die Gewalt des Fürsten begeben. Leistet der Fürst das Seine nicht, so mögen die Unterthanen sehen, wie weit sie mit der Gewalt kommen. Ebenso mag der Fürst sehen, wie weit er mit Gewalt kommt. Er hat aber keine andern als Privatzwecke. Was er leistet, leistet er mit seiner Gewalt und seinem Vermögen. Reichen diese zu den Leistungen, welche er gegen die Unterthanen übernommen, nicht hin, so mag der Fürst die ausserordentliche Mithülfe der Unterthanen in Anspruch nehmen. Dies ist aber jedesmal Sache besonderer Uebereinkunft. Man sieht, hier ist von Staat, von allgemeinen Zwecken, gar nicht die Rede. Es handelt sich nur um Verhältnisse zwischen Privatpersonen, die über verschiedene Mittel der Macht und Wirksamkeit gebieten. Eine solche Lehre ist freilich sehr geistlos. Sie ist nur begreiflich aus dem Bedürfniss, den Anforderungen an den Staat zur Verwirklichung phantastischer Ideale entgegen zu arbeiten, welche aus dem Glauben an die Macht des Staats bei einer unreifen Bildung hervorgehen.

Das haller'sche Bild vom Staat war allerdings in seinen Hauptzügen der Natur entlehnt und zwar den deutschen Territorialherrschaften des Mittelalters, nur dass Niemand diesen Zustand bisher für einen gesegneten, sondern Jeder für einen barbarischen und fluchwürdigen gehalten hatte. Aber in diesem Bild der sich mit ihren Ständen raufenden Territorialherren, während der Adel seinerseits, so weit er konnte, raubte und presste, dessen sich die andern Stände, so gut sie konnten, zu erwehren suchten, war doch die sittliche Welt des Mittelalters noch nicht enthalten. Haller entschlug sich ganz einfach der

geistigen Seite, die doch im Mittelalter nicht nur vorhanden war, sondern für ungeübte Augen sogar in ungewöhnlichem Glanze erscheint. Denn der Geist ist im Mittelalter nicht das plastische Princip der sittlichen Welt, aber er behauptet einen Kreis der Wirklichkeit für sich und erscheint dadurch um so plastischer, während in einer ganzen durchgeisteten Welt der ungeübte Blick den Geist als eine besondere Macht vermisst. Die mittelalterliche Welt der in kräftiger Wildheit des Egoismus naturwüchsig aufschiessenden Interessen wird der Idee nach gemildert, gelenkt, in Frieden erhalten durch den obersten weltlichen Richter, den Kaiser, der ursprünglich, wie der Heros patriarchalisch zur Kultur aufstrebender Völker, nach alten heiligen Ordnungen aus seiner unmittelbaren Subjectivität Gerechtigkeit und Frieden erhält; zweitens durch die moralische Kraft der Kirche, welche auf geistigem Wege die Herzen nach dem Himmel zieht; drittens durch das Ritterthum, dessen Mitglieder als unmittelbare Standesgenossen des Kaisers, gewissermassen als *pares* neben dem *primus*, wie dieser, ihr Leben den Zwecken der Gerechtigkeit und Frömmigkeit weihen. Das historische Bild der mittelalterlichen Welt zeigt zur Genüge, ein wie unsichres Mittel zum Schutz der sittlichen Interessen es ist, die Sittlichkeit dem Idealismus der unmittelbaren Subjectivität auserwählter Stände anzuvertrauen. Aber aus der Ferne erscheint dieser Idealismus hochpoetisch und bestechend. Schon Burke hatte der nivellirenden Demagogie der französischen Revolution und ihrer prosaischen Gleichheit jenes mittelalterliche Bild, namentlich des Ritterthums, entgegengehalten, die Gleichheit des idealen Berufs gegenüber der pflichtenlosen Gleichheit der materiellen Erwerbsfähigkeit. Aber das Ritterthum setzt einen banausichen, der Idealität entfremdeten Stand voraus, ähnlich wie der Idealismus der antiken Bürger den Sklaven; und die französischen Demagogen konnten behaupten, dass ihre *citoyens* insgesammt den Begriff des idealen Volkes darstellten. Der Hauptnachdruck bei Burke ruhte immer auf den gesetzlich bestimmten Rechten und Pflichten, auf der, nur verschieden gearteten, Freiheit a l l e r Stände, a l l e r Theile der Nation. Wer aber das Bild des Mittelalters zuerst zu Gunsten des Adels und der Kirche heraufbeschwor, war Friedrich Schlegel in seinen „Vorlesungen über neuere Geschichte,

1810.“ Hier findet sich eigentlich der ganze Ideenapparat, von welchem die Reaction, die katholische wie die protestantische, sofern sie sich geistiger Waffen bedient, bis auf diesen Tag zehrt.

Friedrich Schlegel concipirte dieses Buch unter dem Eindruck der napoleonischen Gewaltherrschaft, unter dem Bedürfniss, dem despotisch-mechanischen Universalreich gegenüber, dem die Geister sich theils muthlos, theils bewundernd beugten, neue Ideen in den Geistern wach zu rufen, und zwar unter dem bestimmten Einfluss der politisch-geschichtlichen Situation Oestreichs. So erklärt sich der folgende Gedankengang. Die ideenlos mechanische Weltherrschaft, der Despotismus des Einzigen, das Reich der brutalen Kraft, welches alle höhern Zwecke ertödtet, den Menschen auf die Materie anweist, um ihn als mechanische Kraft zu verwenden, dieses Reich ist die nothwendige Folge des mechanischen Zustandes der Staatenwelt überhaupt. Dieser Zustand ist von dem königlich-absolutistischen Frankreich ausgegangen, welches zuerst jede Selbstständigkeit im Innern erdrückte. Die Staaten, grosse mechanische Kraftapparate, stehen sich seitdem in einem todten künstlichen Gleichgewichtssystem gegenüber. Dieses Gleichgewichtssystem ist seiner Natur nach unhaltbar und vergänglich. Wo blos materielle Kräfte sich gegenüberstehen, da muss Eine die Oberhand gewinnen und die andern unterdrücken. Nur durch ein moralisches Band kann der blinde Streit der Kräfte und die Verschlingung der Welt unter ein gewaltthätiges Fatum vermieden werden. Diese moralische Macht besass das Mittelalter in dem obersten Schiedsrichter, dem Kaiser, für die weltlichen Angelegenheiten. In der Kirche besass es die Macht, welche die Geister dem Himmel zulenkte und vor dem Sichverlieren in irdisches Gewaltstreben bewahrte; in dem Adel den Schirmer der idealen Interessen, wodurch ein sittliches Band der Gleichheit um alle Nationen geschlungen wurde Diesen Zustand der Staatenwelt hat Oestreich die Aufgabe wiederzubringen. Denn Oestreich ist nicht, wie Frankreich, in sich selbst ein mechanischer Staat, sondern ein Reich von föderativer Anlage, wir würden sagen, ein Aggregat. Es wird darum nie der erobernden, nivellirenden, allverschlingenden Tendenz verfallen. Es ist zum weltlichen Schiedsrichter berufen, weil ihm die Kaiser-

würde seit Jahrhunderten historisch zukommt. Es hat die Aufgabe, der Kirche ihre Macht zurückzugeben. Oestreich hat endlich noch einen wahren Adel. Auf den Beruf des Adels legt Schlegel ein Hauptgewicht. Nach ihm war ursprünglich das germanische Volk ein Volk der Freien, mit den Unfreien als dienender Klasse unter sich. Aus der Gesammtheit der Freien hat sich aber der ursprüngliche Adel neben den Fürsten zum Vollstrecker der idealen Interessen, zum Kämpfer der himmlischen und irdischen Gerechtigkeit, zum Werkzeug dessen, was die Kirche geistig pflegt, entwickelt. Der andere Theil der Freien, d. h. des ganzen ursprünglich waffenfähigen Volkes, ist aber, als Bürger- und Bauernstand banausischen Interessen verfallen, nicht mehr fähig, neben den Fürsten und Adel den Staat zu bestimmen. Dieser schlegel'sche Gedankengang ist als Auffassung des Mittelalters geistreich genug. Aber er hat blos die ideale Tendenz des Mittelalters auf seinem Lebenshöhepunkt beobachtet, nicht aber die reale Erscheinung dieser Tendenz und ihren nothwendigen Verlauf. Der Verlauf aber ist dieser gewesen. Der oberste Schiedsrichter, der Kaiser, blos durch die Idee seines Berufs auf die Höhe der Welt gestellt, ohne realen Machtapparat, ist die ohnmächtigste Figur der Welt, an deren Spitze er steht, die sich in den kleinlichsten Versuchen abmüht, zum Theil indem sie mit ihrem idealen Rechte Schacher treibt, einige reale Macht zu erlangen. Die Kirche, als die moralische Macht, welche die weltlichen Interessen nur dadurch bändigt, dass sie dieselben auf ein ganz fremdes, überirdisches Ziel lenkt, verliert nothwendig diese Macht, sowie den Glauben an sich selbst, nachdem die Menschheit um jenes Ziel Jahrhunderte lang sich fruchtlos abgemüht. Dieselbe Erfahrung macht das Ritterthum, der im Dienst der Idee vereinigte Adel. So zeigen uns die letzten Jahrhunderte des Mittelalters Nichts als den Streit der individuellen Kräfte. Das Gesetz dieser Welt hat Macchiavelli ausgesprochen. Aus diesem Chaos gehen die grossen absoluten Staaten, geht jenes „todte künstliche System des Gleichgewichts", geht ein relativer Friede hervor. Denn wenigstens innerhalb der Staaten ist Friede. Die individuelle Fehde, die Reibung der kleinen Genossenschaften und Herrschaften hat aufgehört. Dafür kommen jetzt die grossen Cabinetskriege um mechanischen Machtzuwachs. Denn aller-

dings erzeugt das System des mechanischen Gleichgewichts naturgemäss die Tendenz zur Universalherrschaft. Aber dieser Zustand der europäischen Staatenwelt kann nicht durch eine Rückkehr zu den Ideen des Mittelalters überwunden werden, die ihre Macht, die Menschheit zu leiten, längst verloren haben, die ihren Beruf längst innerlich ausgelebt. Nicht dadurch kann dieser Zustand überwunden werden, dass man die materielle Kraft zersplittert und den Geist absondert, damit er die zersplitterte Kraft von aussen leite, was ihm, wie das Mittelalter hinlänglich lehrt, nur durch jenes fluchwürdige *divide et impera*, und auch so nur auf eine begrenzte Periode gelingt, sondern nur dadurch, dass die mechanische Macht den Geist in sich aufnimmt. Indem der Geist die einheitliche Macht durchdringt, entsteht erst das wahrhaft Organische. Wenn die Staaten in sich selbst sittliche Zwecke darstellen, dann ist auch eine Harmonie der europäischen Staatengesellschaft möglich, wozu aber gehört, dass jeder Staat in seinem äussern Umfang und in seinem innern System naturgemäss constituirt sei.

Die schlegel'schen Gedanken finden wir wieder in den Schriften der Franzosen de Maistre und de Bonald, nur zum Theil nach dem französischen Bedürfniss gemodelt. An die Stelle des Kaisers als weltlichen Schiedsrichter tritt der Papst. Nach de Bonald soll Frankreich als allerchristlichster Musterstaat der weltliche Arm des Papstes sein. Die Hervorhebung des Adels, der Hass gegen das Bürgerthum, gegen die Entwickelung von Handel und Gewerbe findet sich überall bei diesen Schriftstellern. Einen Gedanken fügt de Maistre hinzu, wodurch Haller ergänzt wird. Haller gründete das Bestehen des Adels und der Fürsten auf die natürliche Gewalt, auf die Ueberlegenheit der Kraft. Wie nun, wenn Fürst und Adel die Schwächeren geworden sind? Der blosse Privatrechtstitel ist doch eine schwache Stütze. Hier nun fügt de Maistre den Gedanken der göttlichen Einsetzung alles Bestehenden hinzu. Es ist freilich nicht einzusehen, warum die Revolutionäre den Gedanken, dass alles Geschehen göttlich ist, nicht auch für sich anführen sollten. Warum blos das Geschehene? Wann und wo hat Gott die Grenze gezogen zwischen dem göttlichen und irdischen Werden und das zweite zur Nichtigkeit verdammt? Dieser Gedanke wurde mit deutscher Feinheit und Gründlichkeit durch unsere

historische Schule und ihre Lehre vom organisch-natürlichen Werden der geschichtlichen Bildungen verbessert. Jetzt war die doppelte Transcendenz gegen den Geist fertig. Die Natur und Gott sind dem Geist undurchdringlich, und Gott offenbart sich nur in der Natur, das Instinctleben des Menschen mit eingeschlossen, oder durch wunderbare Veränderung der Natur. Nur die Vernunft ist das schlechthin Ungöttliche. Jetzt liess sich auch die Grenze zwischen dem irdischen und göttlichen Geschehen ziehen. Ungöttlich ist Alles, was der bewusste Geist thut. Es war die nothwendige Reaction gegen den befangenen kleinlichen Verstand der Aufklärung. Der Instinct muss sich gegen den Verstand empören, wenn der Instinct das tiefere Wesen des Geistes enthält. Aus allen diesen Gedankenelementen zieht bis heutigen Tag die Reaction ihr geistiges Dasein.

„Was Neues hat sie nicht gelernt,
Singt alte liebe Lieder."

Zu bemerken ist vor Allem, dass dieser Gedankenkreis, obwohl in seinen besten Conceptionen von Protestanten herrührend, zum Katholicismus zurückführt. Die katholische Neigung, die wenigstens theilweise Misbilligung der Reformatoren, tritt denn auch bei der protestantischen Reaction offen genug hervor. Der Katholicismus hat aus diesen Gedanken seit dem Verfall des Jesuitismus zum ersten Mal wieder wirkliche geistige Waffen erhalten. Denn die poetisirende frivole Apologie eines Chateaubriand hat über ernste Geister keine Macht. Die katholische Reaction concentrirt seitdem alle ihre Angriffe gegen die Revolution auf den absoluten oder omnipotenten Staat. Die Auflösung der grossen materiellen Concentration des modernen Staats ist ihr bewusstes Ziel. Nur in der getheilten Welt kann die Kirche herrschen, in die Ohnmacht der Zerrissenheit ihren Frieden und ihre geistige Obergewalt tragen. In der Welt eines grossen Staates erwacht ein selbstbewusster, ein sittlicher Geist, der dem katholischen Geist der Entäusserung und seiner weltherrschenden Kirche tödtlich ist.

Die protestantische Reaction entbehrt der einheitlich und in sich fest organisirten Kirche als Mittelpunkt der feudalen Gesellschaft. Die protestantische Reaction muss daher das Königthum zum Mittelpunkt der Reaction machen. Sie kann

und will ihrerseits der Religion als Mittel, die Geister zu beherrschen, nicht entbehren. Aber die Kirche lehnt sich an den Landesherrn an als ihren obersten Bischof, der aber nicht, wie das katholische Kirchenregiment, die Macht der fortbildenden Tradition besitzt, sondern an die symbolische Orthodoxie gebunden bleibt. Dieses fürstliche Kirchenregiment wird neuerdings sorgfältig von dem Regiment des Staats über die Kirche unterschieden. Die Selbstständigkeit des landesherrlichen Kirchenregiments, gegenüber der zur Zeit an die Religion nicht gebundenen Totalität des Regierungsorganismus und des Staatsbürgerthums, ist neuerdings das Stichwort geworden, neben zahlreichen Velleitäten der protestantischen Kirche in Annäherung an den Katholicismus den Character der directen Inspiration und göttlichen Weihe wiederzugeben. Die Religion ist der Reaction nicht das Mittel, den Geist durch die innerste Sammlung, Befreiung und Reinigung in einem geistigen Grunde zu sittlichen Schöpferthaten in der Welt zu befähigen, sondern das Mittel, die schöpferische Unruhe des Geistes durch die überweltliche Autorität in die Schranken des Gegebenen zu bannen. Der protestantischen Reaction ist die irdische Herrlichkeit und moralische Allgewalt der Kirche in irdischen Dingen nicht Selbstzweck. Unsere Reactionäre sind darin gut protestantisch, dass sie der Kirche für sich selbst den unvermischten himmlischen Zweck anweisen. Auf Erden ist die Kirche nur Mittel, die Geister unter die Autorität der Fürsten und des Adels zu beugen, der angestammten Obrigkeiten von Gottes Gnaden. Es ist naturgemäss, dass im Protestantismus die göttliche Weihe der Fürsten und des Adels, als der Fürsten im Kleinen, Bedeutung gewinnt, da hier die Organe der Kirche nicht persönlich inspirirt sind, und da man doch ein directes göttliches Organ auf Erden sucht, auf welches der reactionäre Gesellschaftszustand sich stützt.

Das absolute Königthum hatte sich durch die Unterdrückung der Aristokratie auf der Basis der einheitlichen Nation entwickelt. Freilich war diese Einheit nur erst die Einheit der Abhängigkeit. Man sucht jetzt die Fürsten zu überzeugen, dass der Absolutismus ihr eignes Verderben, dass ein Gebäude ohne Vermittelung zwischen Spitze und Basis ein Unding sei. Nur als Spitze der abgestuften Gesellschaft könne das Fürstenthum

sich erhalten. Dafür gebühre der Aristokratie die Mitregierung, d. h. nicht etwa das Recht, in Gemeinschaft mit dem Fürsten einen öffentlichen Willen zu bilden, sondern das Recht der Herrschaft des einzelnen Aristokraten in seinem Bereich, die obrigkeitliche Gewalt über die untern Stände, während der Fürst die Obrigkeit über den Adel ist, doch mehr als *primus inter pares*. Von den untern Ständen wird das Bauernthum durch die Wohlthaten und die Fürsorge des patriarchalischen Regiments der Aristokratie, das Bürgerthum durch die Wiederherstellung der Innungs- und Zunftherrlichkeit geströstet, Beides aber in dem Sinn, die grossartige Entwickelung der Arbeit und die daraus erwachsende Selbstständigkeit der arbeitenden Stände in den nöthigen Schranken zu halten. Hier benutzt die heutige Reaction — und dies ist wohl die einzige neue Waffe, die sie sich seit dem zweiten Viertel dieses Jahrhunderts angeeignet — einen längst widerlegten Irrthum des seit der Bewegung, deren Anfang wir hier schildern, aufgetauchten und wieder überwundenen Socialismus, „dass die Entwickelung der Arbeit allein den Flor des Capitalisten auf Kosten des Arbeiters zur Folge habe", um der handarbeitenden Bevölkerung eine Lockspeise hinzuhalten.

Die Kritik des Liberalismus von Seiten der Reaction fasst sich in folgenden Punkten zusammen. Der Liberalismus reisse die Gemüther von Gott und damit von der angestammten Obrigkeit los. Er jage sie dem Mammonsdienst und durch den materiellen Heisshunger der Revolution, d. i. dem gewaltsamen Umsturz des Bestehenden zur Befriedigung der Gier nach Besitz und Glück in die Arme. Er zerstöre durch sein Nivelliren, durch die Aufhebung der Vorrechte und Standesunterschiede die natürliche Autorität, alle organischen Bande, so dass die pulverisirte Gesellschaft nur mechanisch zusammengehalten, so wie der Gewaltmechanismus ins Stocken gerathen, halt- und steuerlos ist.

Diese Kritik trifft ebenso bereits den absolutistischen Staat der Aufklärung. Schon die absolutistische Monarchie hat die Gemüther von Gott und göttlichen Zielen abgelenkt auf unumschränkte Macht bei den Fürsten, auf materiellen Besitz bei den Unterthanen. Schon die absolute Monarchie hat die Nivellirung der Stände durch die Aufhebung aller Regierungsrechte

ausserhalb der fürstlichen Gewalt nicht nur begonnen, sondern im Wesentlichen vollendet. Die reactionäre Kritik sieht daher in dem Liberalismus nur die Consequenz des Absolutismus. Die erstarkenden Interessen der Industrie und des Handels, verbunden mit vagen Doctrinen von Freiheit, suchen die einheitliche Staatsmaschine in ihrem Interesse anstatt des Fürsten zu dirigiren. Die Demokratie ist dann wieder die Consequenz des Liberalismus, indem die besitzlose Masse dasselbe thut, wie der Mittelstand, der Vertreter der Industrie und des Handels. So ist neuerdings der liberale Staat geradezu als der industrielle pointirt worden.

Fast noch gründlicher als den Liberalismus hassen aber die Reactionäre die Büreaukratie. Die Bureaukratie ist das vornehmste Instrument, ja die Gründerin des absoluten Staats und die Vorbereitung des Liberalismus, nicht nur in dem Sinne, wie der absolute Staat überhaupt, sondern dessen directe Pflegerin. Die Bureaukratie ist es, die überall die patriarchalisch-aristokratische Selbstregierung vernichtet hat; die den öffentlichen Nutzen überall an die Stelle des Privilegs, das gleiche Recht für Alle an die Stelle der Sonderrechte gesetzt hat. Die Bureaukratie hat dem Unterschied der Stände alle Bedeutung genommen, indem sie sich an Stelle des Adels zur Regierung gemacht und in ihre Mitte den Talentvollen und Thätigen ohne Unterschied der Geburt aufgenommen. Mit der Bureaukratie, mit dem System verständiger Zwecke hat überall das bunte Chaos der Willkür und der Einfluss der Kirche auf die Geister abgenommen, d. h. der Einfluss, welcher nur in ungeordneten Zuständen gedeiht. Daher hasst die katholische Reaction die Bureaukratie ebenso.

Jemehr aber die protestantische Reaction praktischen Boden gewonnen, desto mehr hat sie auch dazu kommen müssen, diese beiden wichtigen Elemente des modernen Staats, Parlament und Büreaukratie, nicht unbedingt zu verneinen, sondern sich ihrer zu bedienen. Es zeigt sich auch hier, dass die Stellung der protestantischen Reaction zum Staat eine ganz andere ist, als die der katholischen. Der Ultramontanismus kann dem Staat Alles entreissen. Die Kirche mit ihrem festen centralisirten Organismus bleibt nur desto mächtiger übrig. Es gibt kein Staatselement, das der Ultramontanismus, d. i. der modern

reactionäre Katholicismus, als solches zu schonen brauchte. Er handelt in Staatssachen ganz nach Opportunität. Er geht gegenüber einem antikatholischen oder nur auf seine Alleinherrschaft eifersüchtigen Absolutismus mit dem Liberalismus. Er geht mit dem Absolutismus, sofern dieser der Kirche dienen will. Die protestantische Reaction besitzt nicht einen solchen festen gegebenen Machtkern. Um die feudale Gesellschaft, zu der sie zurück möchte, zu erlangen, muss sie sich erst an den modernen Staat und seine Machtmittel anlehnen. Sie kann daher die gehasste Büreaukratie nicht ohne Weiteres demoliren. Denn nach der Auflösung der Büreaukratie würden in protestantischen Ländern die der Autorität des Adels und der Kirche gleichmässig entwöhnten Massen sich selbst überlassen bleiben. Sie muss sich allererst der Büreaukratie bedienen, um den Einfluss des Adels wieder herzustellen und durch das Mittel der Polizei und des Militärs aufrecht zu halten. Indem die Büreaukratie mit Aufopferung und Pflichteifer dem allgemeinen Wohl diente, war sie zugleich eine selbstständige Macht in sich. Für die Reaction kommt es darauf an, diese Selbstständigkeit zu brechen, die Büreaukratie zum Instrument der gesellschaftlichen Stellung des Adels zu machen und an die Stelle der hohen technischen Bildung die feudale Doctrin zu setzen. Wenn daher einer der Führer der Reaction auf die Büreaukratie das schwarzenbergische Wort über Preussen anwandte: „*il faut l'avilir et après la démolir*,“ so würde der correcte Ausdruck dieser Tendenz lauten: „*il faut l'avilir et aprè ss'en servir*“.

Aehnlich wie zur Büreaukratie ist das Verhältniss der Reaction zum Parlament. Der Parlamentarismus ist eigentlich der Todfeind des ständischen Staates, wenn auch das einzige Parlament, d. h. das englische, aus dem ständischen Staat hervorgegangen. Der ständische Staat fordert Vertretung der Sonderrechte, und wenn es überhaupt zu einem öffentlichen Willen kommt, d. h. zu einem solchen, der die Totalität des Gemeinwesens, welche alle Sonderinteressen umfasst, ausdrückt, wenn also nicht bald dieses bald jenes Sonderinteresse den Platz als solches behauptet, so bewirkt die Ausgleichung der Interessen oder die Erhebung zur Allgemeinheit der König. Im englischen Parlament hat sich aber aus der Vertretung der Sonderinteressen längst der wahrhafte Nationalwille entwickelt.

Die Aristokratie ist gross und einflussreich geblieben, wenn sie zur Dienerin und zum Ausdruck nicht ihres Sonderinteresses, sondern des Nationalinteresses sich erhoben hat. Unsere Reaction benutzt das Parlameut, welches bei uns von vornherein ein Ausdruck des Nationalwillens sein soll, zum Ausdruck des aristokratischen Sonderinteresses, indem der freie Hervorgang des Parlaments aus der Gesammtheit der Staatsbürger mit Hülfe der Büreaukratie unmöglich gemacht wird. Diese Verschmelzung der reactionären Ideale mit den Institutionen des modernen Staats, welche die Reaction naturgemäss hat vollziehen müssen, seitdem sie von der Theorie zur praktischen Wirksamkeit gelangt ist, war ihr, lange ehe sie zur Praxis kam, von Stahl theoretisch vorgezeichnet. Es ist naturgemäss, dass dieser gewandteste aller Doctrinäre der Reaction ihr einflussreichster parlamentarischer Führer geworden ist. Immerhin trübt das praktische Compromiss zwischen den Idealen der Reaction und den Bildungen des modernen Staats den reinen Charakter der ersteren als einer eigenthümlichen Geistesströmung. Wir würdigen daher die stahl'sche Lehre, als den theoretischen Ausdruck dieses Compromisses, weiter unten und fassen zunächst die Bedeutung der reactionären Tendenzen in ihrem durch die praktische Nothwendigkeit noch nicht gefälschsten Charakter ins Auge.

Dass die Reaction ihre Ideale praktisch verwirkliche, ist eine Unmöglichkeit. Wir haben bereits gesehen, wie die protestantische Reaction, seit sie den praktischen Boden betreten, mit den Mächten ein Compromiss eingehen musste, von denen das historische Leben ihrer Ideale zerstört worden. Dieses Compromiss ist nicht das mit einem Gegner, dem man nur nothgedrungen einstweilen noch Terrain einräumt. Die protestantische Reaction hat Staat, Parlament, Bureaukratie als positive Elemente in ihr System aufnehmen müssen. Die katholische Reaction kämpft allerdings gegen das Wesen des modernen Staats, des Staats überhaupt. Bei ihr ist es offenbar, dass keines der modernen Lebenselemente für die Kirche etwas Anderes ist, als ein wechselndes, heute hier, morgen da zu vertauschendes Instrument. Aber dieser ganze Kampf ist doch die Arbeit des Sisyphus, und schliesslich beruht der Bestand der Kirche darauf, dass die politische Reaction sich ihrer bedient, und darauf, dass die Entwickelung des Protestantismus

durch die kritische Epoche hindurch noch nicht wieder ein positives, verständliches sittliches Lebenssystem herausgebildet hat. Der scheinbare geistige Zerfall der protestantischen Welt, das rohe Geistesbedürfniss einzelner Volksschichten in romanischen Ländern und der Machiavellismus oder die geistige Hohlheit der politisch-reactionären Parteien, das sind die Haltpunkte des Ultramontanismus, welche der uralte, noch immer imponirende Machtapparat der Kirche jetzt noch ausbeuten kann. Die protestantische Reaction kann ihre Ziele auch mit Hülfe des Staats nicht durchführen. Wenn es gelänge, so hiesse das die europäische Welt zum Stillstand, zum Untergang, zur Verzehrung in sich selbst bringen. Von solchen Vorgängen hat die Geschichte wohl Beispiele. Aber sie hat kein Beispiel von einer gleichen massenhaften Regsamkeit aller Volkskräfte, wie in der Mitte des 19. Jahrhunderts. Daher hat Niemand ernsthaft auch nur einen Augenblick das Gefühl, dass die Reaction, trotz der Fülle ihrer politischen Macht, dieser ungeheuren Bewegung Meister werden könne. Wohl aber ist die Gefahr vorhanden, dass in dem Wettkampf der europäischen Nationen diejenige, bei welcher die reactionären Tendenzen am längsten und tiefsten sich einnisten, neben den übrigen zur Unbedeutendheit herabsinken kann.

Sehen wir aber jetzt von der praktischen Bedeutung der Reaction ab und fassen sie blos als ein theoretisches Moment der europäischen Geistesbewegung, als ein Moment der Entwickelung und Bildung der Ideen ins Auge, so sind ihr mannichfache wohlthätige Wirkungen nicht abzusprechen. Zuerst ist hier die Polemik gegen die mechanische Auffassung des Staats zu bemerken, die Erkenntniss, dass organische Bande, moralische Empfindungen die Gesellschaft zusammenhalten, dass auch der Staat nicht vom Brod allein lebt, dass die Autorität sich auf andere Dinge stützen muss, als die Gewalt, mit einem Wort, dass die Ideen es sind, welche die Menschen und ihre Lebensgestaltungen regieren. Und zwar Ideen in einem dem der Aufklärung entgegengesetzten Sinne, nicht Verstandesexempel, sondern Ideen, die mit dem individuellen Leben, mit Gemüth und Phantasie verwachsen, die in diesen höchsten Kräften, Persönlichkeit, Gemüth wurzeln. Mit diesen Anschauungen hängt eng zusammen die Erkenntniss, dass für ein Volk die

organische Continuität seiner Geschichte, welche in der Empfindung des Volkes lebt, ein ungeheures moralisches Capitel ist. Der Mensch gleicht der Ephemere, der nicht durch den lebendigen Zusammenhang mit der Vergangenheit auch die Zukunft bestimmt. Der Geist ist unendlich arm, der Nichts hat, als die unmittelbare Gegenwart. Frivolität und überspannte Raserei, wo nicht die Barbarei, ergreifen das Volk, das auf die Dauer seine Geschichte nicht versteht. Die allgemeine geistige Tendenz der Reaction hat werthvolle Wahrheiten vertreten. Das Unglück ist nur, dass diese Wahrheiten in der Anwendung auf praktische Verhältnisse durch Willkür, Laune, doctrinäre Einseitigkeit und befangene Standesinteressen so sehr verdorben wurden.

Der Fehler der Reaction ist, dass sie die moralische Macht nur in dem äusserlichen Kirchenglauben, das organisch-persönliche Band der Gesellschaft nur in der Aristokratie, die Sicherung des Bürgerstandes nur in dem Zunftwesen sieht. Die Reaction bekämpft die Oberflächlichkeit und Beschränktheit der Aufklärung. Aber die Reaction verwirft auch das ganze Ideal der Humanität, die grosse Vertiefung des Verstandes und der Empfindung, welche die Ueberwinder der Aufklärung, denen lediglich auch die Reaction ihre geistigen Waffen verdankt, die Heroen der deutschen Wissenschaft und Dichtung gebracht haben. Sie verwirft oder verdirbt den ganzen ungeheuren Gewinn, welchen das Ideal der Humanität durch die Erhebung des Einzelnen zu der edelsten menschlichen Berechtigung, welchen der moderne Staat, die moderne Erfindung durch die Beflügelung und Erhöhung der menschlichen Kraft gewirkt haben. Aehnlich wie die Reaction den so werthvollen Begriff der moralischen Autorität, der persönlichen Pflicht und der geheiligten sittlichen Macht verdirbt, ebenso verdirbt sie den nicht minder werthvollen Begriff der organisch-geschichtlichen Entwickelung. Der Begriff des Organischen wird auf das instinctmässige Walten des Volksgeistes beschränkt. Da aber dieses instinctmässige Walten, wenn es nicht etwa gar mit dem Mythus des goldenen Zeitaltes zusammenfällt, nur in entlegenen Perioden und später nur auf vereinzelten Gebieten des Volkslebens, und immer nur in Fragmenten zu erkennen ist, so sind in der That die organischen Zustände die, welche den zufälligen Tendenzen der Reaction entsprechen. Den Begriff des Organischen auf

die Geschichte anzuwenden, ist sehr werthvoll. Aber es ist sehr wenig, wenn man die Thaten des bewussten Geistes von dem Gesetz der organischen Entwickelung ausnehmen muss. Dies ist Hegel's unermessliche Ueberlegenheit über die historische Schule, gerade den Geist, die Freiheit, als Entwickelung in sich begriffen zu haben, so dass die einzelnen Thaten des Geistes nicht mehr aus der organisch-freien Einheit der Geschichte herausfallen. Das Organische ist ein Moment der Freiheit geworden, und nicht mehr deren Gegensatz, der Gegensatz des bewussten Geistes. Für die Gegenwart ist es eine wichtige Regel des Politikers, das concrete Leben zu studiren, seinen Bedüfnissen, seinen Intentionen in der Gesetzgebung entgegen zu kommen. Aber dass der abstracte Verstand einmal die sittliche Welt beherrschen konnte, war selbst durch die organische Entwickelung der Geschichte bedingt, und diese Herrschaft hat Vieles geleistet, was ebenfalls geschichtliche Thatsache, und zwar lebendig fortwirkende Thatsache ist..

Interessant ist die sich unschwer ergebende Beobachtung, dass die Feinde, die sich auf den Tod bekämpfen, Reaction und Liberalismus, wesentliche Momente der Verwandtschaft darbieten. Sie sind verwandt einmal in ihren Negationen. Beide suchen die Herrschaft des absoluten Staates aufzulösen. Beide wollen Freiheit, beide Selbstregierung, wenn auch ganz verschiedener Art. Beide hassen die Bureaukratie, die Centralisation. Das instinctmässige Walten des Volksgeistes bei der historischen Schule und das *laissez faire* des Liberalismus sind durchaus nicht allzuweit auseinander. Die Uebereinstimmung liegt eben darin, dass aus der ungestörten Bewegung der Einzelkräfte von selbst ein harmonisches Ganze hervorgehen soll. Es wird als eine Anmassung betrachtet, das Ganze eher zu setzen, nachdem die Theile sich richten. Das Ganze soll aus den Theilen sich ergeben. Es ist dieselbe Missachtung des grossartig zusammenfassenden, berechnenden, divinirenden, die Entwickelung bestimmenden bewussten Geistes. Aber sogar die Grundvoraussetzung des Liberalismus und der Reaction ist dieselbe. Es ist die eben genannte, dass die Theile vor dem Ganzen sind, die Grundvoraussetzung der christlich-germanischen Welt im Unterschiede der antiken. Das Individuum ist die Grundvoraussetzung dieser Welt, und aus den willkürlichen

Acten der Individuen setzt sich die sittliche Welt zusammen. Es ist derselbe Zustand, den Hegel bewundernswürdig Atomistik genannt hat, den sich Liberalismus und Reaction gegenseitig zuschieben. Denn Nichts ist oberflächlicher, als die Vorstellung, die Anschauung der sittlichen Welt, welche vom isolirten Individuum ausgeht, sei erst ein Product der modernen Zeit seit der Reformation. Diese Anschauung ist vielmehr recht eigentlich die des Mittelalters. Nur oberflächlich werden im Mittelalter die Individuen durch willkürliche Verhältnisse und durch überweltlich-geistige Bande zusammengehalten. Allerdings verschwinden mit der modernen Zeit die transscendenten Mächte als Band der sittlichen Welt, und die kahle empirische Individualität bleibt der alleinige Ausgangspunkt. Aber von diesem Ausgangspunkt wurde die Entdeckung gemacht, dass die isolirte Individualität das Nichtige und Selbstlose ist, dass die Individualität nur dann frei sein kann, wenn sie in sich das Ganze trägt. Sowie Liberalismus und Reaction dieselbe Grundvoraussetzung theilen, so schwebt ihnen auch derselbe positive Begriff vor, dessen eigenthümlicher Inhalt aber erst in der neuesten Zeit so zu sagen entdeckt wurde. Es ist der Begriff der Gesellschaft im Gegensatz zum Staat. Dem Liberalismus schwebt die Gesellschaft des freien Erwerbs vor, der Reaction die Gesellschaft des gebundenen und abgestuften Besitzes mit bestimmten socialen Pflichten. Bei beiden aber ist die Idee des wirksamen durchschlagenden Ganzen, der Staat, möglichst abgeschwächt.

Das Princip der historischen Schule vom instinctmässigen Walten des Volksgeistes erlaubt einen Uebergang nicht nur zum Liberalismus, sondern zur Demokratie. Wie bereits bemerkt, liegt darin die Opposition gegen die bestimmende Thätigkeit eines centralen Willens, der dem Volksgeist seine Bahn anweist. Wird dies instinctmässige Walten aus primitiven Zuständen heraus in Culturzustände versetzt, so entsteht eigentlich die proudhon'sche Anarchie. Jeder thut, was er will, und man setzt voraus. dass dabei etwas Kluges herauskommt. Die Aehnlichkeit des proudhon'schen Gedankengangs mit der Argumentation der historischen Schule ist zuweilen ebenso frappant als komisch. Noch weit komischer aber ist es, den alten Feind der historischen Schule und des Naturwuchses, Arnold Ruge, die oft verspottete Weisheit übersetzen und präconisiren zu

hören, weil sie Anarchie getauft und in keltischer Manier roh und äusserlich zugearbeitet ist. Vergl. Proudhon, Bekenntnisse eines Revolutionärs, herausgegeben von Arnold Ruge. Proudhon proclamirt ernstlich den von jeder allgemeinen Vernunft emancipirten Instinct und Naturwuchs, ohne gerade die Namen anzuwenden. Die Demokratie aber, welche ebenfalls an die instinctmässige Genialität des Volkes glaubt, setzt sich freilich mit dieser Voraussetzung in Widerspruch, wenn sie das Volk, wenn auch in noch so roher Weise, zum gemeinsam beschliessenden Ganzen macht. Denn dadurch verliert der Instinct seine Unbefangenheit, wird Reflexion, Bewusstsein, Absicht, Wille. Die Idee des Allgemeinen, des Ganzen, tritt in das Bewusstsein, während doch die Lebensgestaltungen des Ganzen jenseit des Bewusstseins durch den blos auf das Einzelne gerichteten Instinct entstehen sollen. Immerhin aber ist dieser Unterschied eine theoretische Feinheit, und die historische Schule kann ihre revolutionäre Verwandtschaft nicht abläugnen. Die Jünger der historischen Schule berufen sich, wie gewöhnlich, darauf, dass der Instinkt erloschen sei. Schmiegsame Geister aber, wie Herr von der Pfordten, haben bei passenden Umständen das Princip der historischen Schule mit dem Princip der Demokratie in der That verschmolzen. Herr von der Pfordten vertheidigte 48 oder Anfang 49 wörtlich ein revolutionäres Gesetz mit der Phrase, dass jetzt die Gesetze aus der organischen Productivität des Volksgeistes hervorwüchsen.

Eine weitere Verwandschaft zwischen Liberalismus und Reaction fanden wir in der Bekämpfung der Bureaukratie und der sogenannten Centralisation. Die beiden feindlichen Brüder haben auf diesem Gebiet viel Verwirrung und viel Schaden angerichtet. Wenn irgendwo, war hier der Begriff der organischen Entwickelung anzuwenden, nach Rückwärts und nach Vorwärts. Die Bureaukratie ist organisch entstanden und darf nicht unorganisch beseitigt werden. Das System der grossen einheitlichen Administration ist eine der grössten politischen Bildungen. Die Administration hat zuerst den modernen Staat verwirklicht, und sie ist als das nothwendige Werkzeug aus der Idee des modernen Staates hervorgegangen. Sie ist auf die organischeste Weise von der Welt entstanden, aus dem Bedürfniss der durch die Zerrissenheit naturwüchsiger Zustände

schwachen Gesellschaft nach grossen Leistungen des Staats auf dem Gebiet der Rechtspflege, der kriegerischen Machtentfaltung, der Anlagen materieller Wohlfahrt. Allerdings hat die Administration das selbstständige Leben der Gesellschaft in sich verschlungen. Aber sie hat auch die Fähigkeit erzogen, grosse Kräfte einheitlich zu leiten. Unter der Bureaukratie ist auf dem Continent wenigstens die Gesellschaft dahin erstarkt, materielle Unternehmungen im grossen Styl aufzufassen und zu bewältigen. Bei der Bureaukratie war die Macht und der weite Gesichtskreis gegenüber dem Pfahlbürger. Bei der Bureaukratie war auch die geistige Bildung gegenüber der Bornirtheit und Verkommenheit der unselbstständigen Volksmasse, unselbstständig nicht durch die Bureaukratie, sondern durch ihre Schwäche und Verwilderung. Die Bureaukratie ist zugleich die Schule und die Erzieherin der Nation zu politischer Macht und Freiheit gewesen. Allerdings sind die Engländer die grösste der modernen Nationen geworden, ohne diese Schule. Sie sind gross geworden ohne das System der continentalen Administration, aber nicht ohne die Centralisation. Es kann hier nicht erörtert werden, welche glückliche Umstände es möglich gemacht haben, dass England die politische Centralisation ohne die administrative erlangt hat. Wir verstehen hier unter administrativer Centralisation die continentale Absorption der Volksthätigkeit durch die Administration. Administrative Centralisation in dem Sinn aber, dass ein bestimmter Kreis administrativer Functionen in der Hand des Staats centralisirt ist, ist eine Nothwendigkeit des modernen Staats, welche England nachholen wird und zum Theil nachzuholen Anstalt gemacht hat unter grossem Schrecken und Geschrei liberaler und reactionärer Doctrinäre.

Die Art, wie England zur politischen Centralisation gelangt ist, ist so völlig organisch, naturwüchsig — wiewohl einige Doctrinäre sie für die Zerstörung des Naturwuchses halten — dass sie gewissermassen dem Bewusstsein der Engländer fremd geblieben ist, als eine Thatsache, ein Gewohnheitsrecht, Uebung, aber nicht als ein Begriff. Nichts ist unklarer, als die Stellung des Parlaments, d. i. der Regierung, in sich selbst und zur Nation. Wenn die historischen Doctrinäre einen Zustand solcher Unklarheit loben, so hat er doch seine Unbequemlichkeiten und Gefahren. Es ist ein Vorzug des Continents, indem die That-

sache der Centralisation, d. h. des absoluten Staatswillens, übertrieben wurde, den Begriff derselben herausgearbeitet zu haben.

Indem England die administrative Centralisation des Continents nicht bekam, hat es allerdings die moralischen Mächte, welche in Ermangelung der äusserlichen Klammern die Gesellschaft zusammenhalten, Religion, Sitte, Selbstachtung, Selbstbeaufsichtigung *(selfcontrol)*, desto stärker conservirt und entwickelt. Allein so gross auch die sittlich-politische Ueberlegenheit Englands sich darstellt, in dem europäischen Gesammtleben bildet die continentale Entwickelung doch die nothwendige Ergänzung zu der englischen. Letztere ist doch nur eine Einseitigkeit, wenn auch die bessere Einseitigkeit. Wo die Sitte allgewaltig ist, da entsteht auch geistige Befangenheit. Gewiss sind äussere Klammern, gewiss ist der Polizeistaat ein schlechter Schutz der Gesellschaft. Aber unter diesem Schutz hat sich auf dem Continent der Geist rücksichtsloser Prüfung entwickelt, der zu dem tiefsten Besitz der sittlichen Wahrheit führt. Der Engländer ist als Individium im Handeln frei, im Denken und Empfinden sehr unfrei. Auf dem Continent sind alle Individuen im Handeln unfrei, aber freier als die Engländer im Denken und Empfinden. Es gibt nichts Herrlicheres als ein Volk, das sich selbst an eine allgewaltige Sitte bindet. Aber die Sitte, trotzdem sie als ein innerlich Angenommenes und Festgehaltenes auf Freiheit ruht und Freiheit, d. i. moralische Kraft, conservirt, ist tyrannischer als Gesetz und Polizei. Sie artet leicht in Aeusserlichkeit des Herkommens und der Convenienz aus. Das Höchste wäre neben einem mächtigen Einfluss der Sitte eine Durchbildung der Individuen, welche die Erstarrung der Sitte, den gedankenlosen Cultus der äusserlichen Regel in Schranken hielte: die lebendigste Wechselwirkung zwischen der Sitte als dem Allgemeinen und dem freien Leben der Individuen, beide als innere Mächte das Sittliche schaffend.

Der liberale und der reactionäre Radicalismus verfuhren in ihrer Polemik gegen die Bureaukratie gleich roh, revolutionär, abstract. Hier zeigte sich, wie wenig es mit der historischen Bildung Ernst ist, auf welche die Reaction sich so viel zu Gute thut. Die Thatsache der administrativen Centralisation ist mit den Bedingungen der modernen Gesellschaft so tief verwachsen, dass die Gesellschaft zum Theil auf dieser Thatsache ruht.

An eine radicale Beseitigung der modernen Administration zu denken, ist eine revolutionäre Absurdität. Nicht um die Beseitigung, nur um die Beschränkung der Bureaukratie kann es sich handeln, nur darum, dass sie aufhöre, der alleinige Träger des Staatslebens zu sein, dass sie andere Factoren desselben neben sich anerkenne. Die Reaction glaubte die Bureaukratie durch die kleinen Herren ersetzen, oder sie diesen als willenloses Instrument in die Hand geben zu können. Dies wäre in der That die constituirte Anarchie.

Dem Liberalismus schwebten bei seinem Kampfe gegen die Bureaukratie zwei verschiedene Gedanken vor, die er aber nicht auseinanderzuhalten verstand. Nach dem einen Gedanken sollte das ganze Getriebe der bureaukratischen Functionen fortbestehen. Aber die Functionäre sollten nicht eine in sich selbstständige, zusammenhängende, sich selbst gliedernde und beaufsichtigende Hierarchie bilden, sondern die öffentlichen Functionäre sollten sämmtlich aus freier Volkswahl hervorgehen. Damit würde denn auch das einheitliche System der Bureaukratie in die vereinzelten Volkskreise, Gemeinden u. s. w. auseinanderfallen. Ein ähnlicher Gedanke schwebte z. B. bei der d'ester'schen Gemeindeordnung vom Jahre 48 vor. Die Confusion, die sich aus der Anwendung dieses Systems ergeben müsste, wäre heillos. Es ist die bekannte demokratische Wendung, die Volksmasse ohne Weiteres als den absoluten Regenten zu setzen, sich gar nicht darum zu bekümmern, ob dabei Einheit, Zusammenhang, Verstand herauskommt. Viel fruchtbarer ist die Kritik der Bureaukratie, welche die richtige Grenze ihrer Function zu ziehen sucht, welche die ungestörte Bewegung der gesellschaftlichen Interessen verlangt, der Einzelnen wie der vereinigten Privatkraft. Für diese Kritik müssten folgende Gesichtspunkte massgebend sein. Erstens in welchen Fällen die Vermittelung der Bureaukratie erforderlich ist, damit die allgemeine Entwickelung nicht gestört werde. Zweitens, für welche Aufgaben die Selbstthätigkeit der Privatkräfte zur Zeit oder überhaupt nicht geeignet ist. Zwei Elemente haben sich also von der Hierarchie der Administration, als einem nothwendigen Element der Regierung, loszulösen: die freie Entwickelung der Gesellschaft durch die Bewegung und Verkörperung ihrer Interessen innerhalb bestimmter, aber weit gezogener Schranken, und die Besorgung gewisser öffentlicher

und allgemeiner Functionen durch ein aus der localen Gliederung des Volkes hervorgehendes Beamtenelement. Das letztere System ist aber viel zu sehr überschätzt worden. Wir schlagen seine Bedeutung, der jetzt noch herrschenden allgemeinen Annahme zuwider, im modernen Staatsleben für gering an. Jedenfalls erfordert die Aufgabe, die Grenzen der Wirksamkeit centralisirter Administration zu bestimmen, eine staatsmännische Untersuchung.

Durch ihren unverständigen Eifer gegen die Bureaukratie haben der Liberalismus und die Reaction einen noch viel werthvolleren Begriff in einen für unsere politische Bildung gefährlichen Misscredit gebracht. Dies ist der Begriff der Centralisation. Auf der Centralisation, auf der Einheit, auf der durchschlagenden Macht des Ganzen beruht alles Grosse der sittlichen Welt. Die Centralisation ist auch nicht etwa der Freiheit entgegengesetzt. Nur der Mensch ist frei und gross, der im Ganzen und in dem das Ganze lebt. Nichts macht den Menschen ohnmächtiger, unfreier, schwächer, als Isolirung, Zersplitterung, Anarchie. Allerdings kann die Centralisation ausarten. Es gibt eine mechanische und organische. Doch ist dies nur ein Gradunterschied. Eine mechanische Centralisation im strengen Sinn ist in der Menschenwelt nicht möglich. Auch die Abhängigkeit orientalischer Völker von ihrem Despoten beruht auf einem geistigen Bedürfniss, weil sie nur so die Idee menschlicher Macht, menschlicher Grösse, menschlicher Freiheit erhalten können. Die Abhängigkeit von einer obersten Macht ist schon eine Stufe der Freiheit, gegenüber der Beschränktheit des Wilden. So ist es mit dem Despotismus aller Natur-, d. h. barbarischen Völker, auch des russischen. Auch die Neigung der Franzosen zum Despotismus ruht auf der Anlage, in der rückhaltlosen Hingebung an den unmittelbaren Rhythmus eines mächtigen Ganzen sich am freiesten zu fühlen. Nur den höchst begabten oder höchst entwickelten Völkern ist es gegeben, neben der höchsten Eigenheit und dem weitesten Spielraum der persönlichen Freiheit sich zugleich freiwillig zu centralisiren, d. h. das Gesetz der centralen Bewegung nicht aus dem Auge zu verlieren und der Leitung der centralen Angelegenheiten gegenüber mit der grössten Freiheit in eigenen Dingen den aufopferndsten Gehorsam zu verbinden. Die Polemik gegen die

Centralisation ist in Deutschland ganz besonders gefährlich. Die Zertheilung des öffentlichen Wesens, also die Decentralisation desselben, ist der Fluch Deutschlands. Die Centralisation des öffentlichen Wesens ist Deutschlands Erlösung. Statt dessen haben wir in der Decentralisation des Staats das Zuvielregieren, die Störung der Privatthätigkeit durch die falschen Staatsbildungen. Will man die Emancipation der Privatthätigkeit Decentralisation nennen, so ist es misslich, ein unklares Wort anzuwenden. Denn gewöhnlich denkt man bei Decentralisation nicht an die Beschränkung der öffentlichen Function, die einheitlich sein muss, auf das richtige Mass, sondern an die Zerspaltung der öffentlichen Function, nur in demokratischem Sinn. Man glaubt den Fluch von Deutschland zu nehmen, wenn man an die Stelle der monarchischen Zerspaltung die demokratische setzt. Man wird ihn nur verewigen.

Bei der Bekämpfung der Bureaukratie, so wie des liberalen Kammerwesens, hebt die Reaction häufig die unmittelbare Bedeutung der Persönlichkeit hervor. Die Persönlichkeit sei das eigentlich Schöpferische, lebendige sittliche Ordnungen Bildende. Die Persönlichkeit soll also frei in den sittlichen Kreisen walten, unbeirrt durch das bureaukratische Collegienwesen und in den höhern Regionen des Staats möglichst ungehemmt durch das Kammerwesen. So haben wir den unbeschränkten König, den kleinen Herrn und den Landrath. Verabscheut wird dagegen der grüne Tisch, die berathende, sich selbst controlirende, gebildete Bureaukratie. Verabscheut wird die Kammer, wenn sie das nationalgesellschaftliche Bedürfniss, das geistige Leben der Gegenwart, zum Ausdruck bringt. Sie wird nur geduldet unter der Bedingung, dass sie aus Landräthen theils besteht, theils durch landräthliche Einflüsse zusammengesetzt wird. So roh die Parteitendenz hier überall hervortritt, so ist es doch für das politische Leben von unermesslicher Wichtigkeit, die Aufgaben zu erkennen, wo die Persönlichkeit nach selbstständiger Verantwortlichkeit, d. h. frei von collegialischer Mitwirkung und der unmittelbaren Aufsicht des Handelns, als oberste Einheit aufzutreten und aus dem Ganzen zu arbeiten hat. Man kann sagen, dass auf der richtigen Stellung der Persönlichkeit, je nach den concreten Verhältnissen, die gesunde Wirkung aller Verfassungen und Gesellschaftzustände beruht hat. Aber es

kommt darauf an, den öffentlichen Persönlichkeiten die richtige Freiheit zu gewähren und doch dem lebendigen und kräftigen Einfluss Raum zu geben, der eine thatsächliche Verantwortlichkeit schafft. Die Verantwortlichkeit vor Gott reicht als politische Triebfeder allein nicht aus, sonst wäre der Despotismus die beste Verfassung. Das blosse Gerede von Persönlichkeit ist also noch keine politische Weisheit.

Wir haben bereits anerkannt, wie die Reaction zahlreiche wesentliche Momente des Staatslebens geltend gemacht hat, so dass sie als ein theoretisches Ferment von unbestreitbarer Bedeutung ist. Dagegen kann man auch nicht vergessen, dass sie praktisch unermesslichen Schaden gestiftet hat. Die Reaction hat den Instinct, dass die gesellschaftlichen Sonderinteressen, auf deren Pflege sie sich stützt, nur unter politisch kleinlichen Verhältnissen gedeihen. Den erbärmlichen politischen Zustand Deutschlands zu conserviren, ist daher ein Hauptinteresse der Reaction. Darin hat die protestantische Reaction dasselbe Interesse mit der katholischen, dasselbe Interesse vor Allem mit Oestreich. Der ehrliche Patriot wird die Concentration, die Erlösung der deutschen Kraft wünschen und unter dieser Bedingung jedes Interesse an politischen Formen bei Seite setzen. Die Reaction spielt mit allen Formen, nur um die Eine Thatsache, dass Deutschland zu einer politischen Nation erlöst werde, nicht aufkommen zu lassen. Denn aller Egoismus, alle Schwäche, in der die reactionären Interessen wurzeln, verschwindet, sobald der ehrliche Eifer und die Gewissenhaftigkeit der Deutschen in den edlen Aufgaben eines politischen Lebens Raum findet.

Wir haben den Kampf der Reaction gegen Bureaukratie und Centralisation nur darum einen Augenblick hier in's Auge gefasst, weil er die Consequenz ist der Negation des Staats, welche eigentlich die treibende Idee der Reaction ist. Das positive Ziel derselben ist die aristokratisch beherrschte Gesellschaft. In Wahrheit ist dieses Ideal nur der scheinbar positive Hintergrund kritisch-polemischer Bestrebungen, nur das Mittel, um auf den Gehalt von Ideen aufmerksam zu machen, die in anderer Form wieder Leben gewinnen müssen. Denn die Existenz einer Aristokratie, die nicht, wie in England, als Trägerin des einheitlichen politischen Lebens, sondern als zer-

zersplittertes Gesellschaftsregiment Bestand haben will und nicht mehr selbstmächtig ist, kleine Herren, die durch Staatsgensdarmen und Staatssoldaten installirt werden, sind ein unerträglicher Widerspruch. Es kommt allerdings darauf an, in die Idee des Staats, dessen Aufgabe auf das materielle Wohl reducirt und dessen Function zum Mechanismus herabgesunken, die lebendigen moralischen Kräfte, welche die Gesellschaft bilden, aufzunehmen. In Hegel's Staatslehre fanden wir dies geleistet. Wir haben dieselbe zunächst nur aufgefasst als die Aufhebung der Trennung zwischen der innern Freiheit und Sittlichkeit und der äusseren Welt, wie sich diese Trennung bei Kant zugespitzt hatte. Aber Hegel's grosser historischer Sinn hat in seine Staatslehre allen Gewinn aufgenommen, welchen die pragmatische oder Zweckmässigkeitslehre des Staats von einem einseitigen Standpunkt seit Montesquieu erworben. In Hegel's Princip liegt ohnedies die Anerkennung der moralischen Kräfte für das Staatsleben, auf welche die Reaction hinweist. Hegel vereinigt mit der Anschauung des Alterthums vom Staat als der sittlich-künstlerischen Idee zugleich die Anschauung des grossartigen Systems von Zwecken in den modernen Staaten. Er vereinigt die moderne Idee von der Besonderheit der politischen Aufgabe, d. h. die Trennung der politisch-technischen Function vom gesellschaftlichen Leben, mit der antiken Idee, dass das sittlich-künstlerische Bewusstsein in Allen lebt. In diesem hohen Sinn fasst er die Bedeutung des Parlamentarismus, der für den Liberalismus nur eine Schranke der Staatsthätigkeit war. Das Wesen des Staats als künstlerische Idee (*νοῦς ποιητικός*) der sittlichen Welt, sich zum Bewusstsein zu bringen, ist für unsere Zeit von ungeheurer Wichtigkeit. In dem Staat der materiellen Utilität waren alle höhern Lebensregionen verkümmert. Jetzt machen sich neben der ungeheuern Bewegung der zur Selbstthätigkeit erstarkten industriellen Gesellschaft auch die geistigen Bedürfnisse mit seltener Energie geltend. Aus dieser Regsamkeit grosser Kräfte aber, wenn jede ihren eignen Weg sucht und die andern nicht versteht, entsteht das Chaos der sittlichen Welt, die Verwirrung und Zerrüttung aller dieser Kräfte. Es kommt darauf an, die einigende, verbindende, gestaltende Idee zu finden. Der Staat ist der Bildner, der gleich dem platonischen Weltbaumeister nach der Idee die Elemente ordnet.

Die gewaltigen Strebungen der Gegenwart müssen als die organischen Mittel Eines Zweckes verbunden werden. Nicht mit dem Mittel des Rundschauers wäre geholfen, dass neben den Börsenkönig auch der Bettelmönch sich stellt. Dann wäre der Fasching fertig, aber nicht die sittliche Welt. Nur damit ist zu helfen, dass die Entwickelung des Credits und des Geldverkehrs ein Mittel der sittlichen Productivität wird, damit, dass in den gewaltigen Trieb der materiellen Arbeit der höhere Zweck getragen wird. Der Bettelmönch und der Börsenkönig sind Beide Egoisten. Diese Isolirung der Gegensätze ist ein ächt mittelalterliches Bild. Auch die Religion muss sich nothwendig verirren, wenn sie von dem irdischen Treiben die Geister nur abstract hinwegwendet, anstatt durch ihre befreiende Macht den geistigen Zweck in dasselbe hineinzutragen. Dies ist der Grund, warum wir uns so viele Mühe geben, die allumfassende Bedeutung des Staats hervorzuheben, als des concreten sittlichen Ganzen, welches die materielle Arbeit von dem Banausischen, das geistige Bedürfniss von der Abstraction und Phantastik erlöst. Für diesen Gesichtspunkt ist es von Interesse, Stahl's Lehre vom Staatszweck zu prüfen.

Wir haben schon bemerkt, dass Stahl die reactionäre Tendenz nach blosser Gesellschaft mit den Institutionen des ausgebildeten Staats zu vereinigen sucht, ja sogar mit den Ergebnissen der liberalen Entwickelung. Seine Operation ist ziemlich geschickt. Die centralisirende Macht des Staats und seine Organe werden anerkannt, d. h. die Staatsgewalt wird formell in ihrer modernen Ausbildung anerkannt. Allein der Inhalt der Staatsthätigkeit ist nicht die Entwickelung der nationalen Kraft, sondern hier ist der Staat überall an den Naturwuchs, an die inwohnende Bestimmung (τέλος), an das historische Recht gebunden. So kommt das praktische Ergebniss der Reaction aufs Schönste theoretisch heraus: die Benutzung der modernen Staatsgewalt zur Conservirung der feudalen Gesellschaft mit einigen unvermeidlichen Concessionen an Zeitgeist und Humanität. Dem entspricht es nun, dass für Stahl der Staat blos eine äussere Gestalt ist, die sittlichen Anstalten zu schirmen und zu sichern und die sittliche Entwickelung durch Aufrechthaltung der äussern Ordnung zu fördern, nicht die Concentration der sittlichen Productivität. So steht der Staat

zur Sittlichkeit nach Stahl nur in einem indirecten Verhältniss. Die Sittlichkeit ist die Ausstrahlung des Staates, sein Ergebniss, nicht sein Product. Diese Ansicht hat sehr viel Scheinbares, ganz abgesehen von ihrer Verbindung mit reactionären Ideen; sie wird im Grunde auch vom Liberalismus getheilt, so dass es um so wichtiger ist, sie zu widerlegen. Wichtig ist es auch, die Missverständnisse zu entfernen, die sich an die entgegengesetzte Auffassung fast unvermeidlich knüpfen.

Diese Ansicht vom Staat hat darum den Schein so für sich, weil es einleuchtet, dass der Staat als äussere Macht inneres Leben nicht direct hervorbringen kann. In Bezug auf das Recht haben wir selbst ausgeführt, dass es nur die Willenssphären äusserlich scheidet und ihren Einfluss wie ihren Uebergang in einander, entsprechend dem Pragmatismus der äusseren Dinge, modificirt durch höhere, aus der sittlichen Idee stammende Anforderungen, regelt. Also die sittliche Idee waltet doch in das Recht hinein. Ja selbst die Freilassung der Aeusserlichkeit, welche im Recht gesetzt wird, beruht nur auf sittlicher Nothwendigkeit. Es wäre daher ganz verkehrt, im Staat etwas Anderes zu sehen, als den Ausdruck der sittlichen Idee. Die Aeusserlichkeit sich selbst überlassen, nicht von der sittlichen Idee beherrscht, wäre ein Ungedanke. Mit dieser Behauptung haben wir es nun auch nicht zu thun. Aber die Gegner beschränken den Staat auf die Rechtsordnung. Sowie das Recht das Sittliche, das ihm von Aussen kommt, in der äusseren Sphäre schützt, so soll der Staat Nichts sein, als der Vollstrecker der Rechtsordnung. So können die Gegner die Bezeichnung, der Staat sei Ausdruck der sittlichen Idee, wohl sich gefallen lassen, aber nur in dem Sinn, dass der Staat der sittlichen Idee, die ausser ihm ist, dient. Wir verstehen aber darunter, dass der Staat die Bewegung des sittlichen Processes concentrirt und beherrscht. Um dies zu verstehen, erwäge man Folgendes. Allerdings kann der Staat durch äussere Machtmittel das Innere des entwickelten Geistes nicht erreichen. Dies ist eigentlich eine Tautologie. Andererseits kann sich aber das geistige Leben ohne Gestaltung der äusseren Welt nicht entwickeln. Die äussere Welt im weitesten Sinn ist das Organ des Geistes. Der Mensch, das Volk, dessen äussere Bewegung absolut gehemmt ist, wird ein Caspar Hauser. Fassen

wir den Staat als die Concentration der äusseren Macht, was aber nur eine seiner Eigenschaften, nicht sein Begriff ist, so kann er wenigstens absolut und direct einen negativen Einfluss auf das geistige Leben haben. Er kann aber indirect einen positiven Einfluss auf dasselbe haben, wenn er das äussere Leben im Sinne der Entwickelung des geistigen Lebens bestimmt. Nun liegt schon hierin ein entschiedenes Hinausgehen über den blossen Rechtsstaat. Sache des Rechts ist nicht, zu prüfen, ob die sittliche Idee wahr sei, der entsprechend es seine Institute bildet. Aber es ist Sache des Staats, der über dem Recht steht. Das Recht verfährt nur ableitend, anwendend, Consequenzen ziehend. Der Staat hat eine schöpferische Initiative. Der Staatsmann, der Gesetzgeber ist nicht blosser Jurist. Zum Staatsmann gehört die harmonische Durchbildung, das productive Leben eines sittlichen Geistes. Der Staatsmann kann unmöglich blos nach Rechtsprincipien sittliche Zwecke fördern und diese etwa sich von Philosophen oder Theologen angeben lassen. Im Staatsmann müssen sich die Erfahrungen der innern und äusseren Welt durchdringen. Dem Theologen, dem Philosophen, wenn er nicht zugleich Staatsmann ist, schwebt nicht die ganze sittliche Idee gleich lebendig vor. Zur sittlichen Idee gehört der Process ihrer Verwirklichung. So müssten wir sagen, der Staat ist die äussere Machtsphäre im Dienst der sittlichen Idee, gehandhabt von denen, die die sittliche Idee hervorbringen. So müssten wenigstens die Organe des Staats und die der sittlichen Idee dieselben sein. Die Wahrheit ist aber, dass die Sache Eine und dieselbe ist. Die Handhabung der äusseren Macht erschöpft nicht die Function des Staats, und der Staat ist nicht blos in seinen nächsten Dienern. Der Staat ist der Process der sittlichen Idee in seiner Totalität, in welchem die Handhabung der äusseren Macht nur ein Moment ist. Die Wirklichkeit der sittlichen Idee besteht darin, dass alle inneren und äusseren Thätigkeiten zu einem harmonischen Zweck gelenkt werden, aber nicht zu einer Harmonie der individuellen Bildung — denn das Individuum ist keine wahre Totalität — sondern zur harmonischen Gesammtthätigkeit eines Volkes. Nur innerhalb dieser und durch diese wird das Individuum in ideellem Sinne Totalität. Der Staat, d. h. der concrete, allumfassende Zweck, ist daher allen Gliedern eines

Volkes immanent, unbeschadet der verschiedenen Betheiligung an dem directen öffentlichen Dienst. Aus Individuen, die durch eine äussere Rechtsordnung vor Collisionen geschützt und Jeder einen isolirten innern Zweck haben, sei dieser noch so erhaben gedacht, wird nie ein Staat, noch ein Volk, noch ein sittliches Leben. Wem die Idee des Staats nicht immanent ist, der ist unfrei und unsittlich. Es versteht sich aber, warum der Staat an die Centralisation der äusseren Welt sich anschliesst. Darum, weil Alles, was geistige Gemeinschaft ist, äusserer Mittel bedarf.

Wie schon früher gesagt, folgt aus dieser Stellung des Staats keineswegs die Zuviel- oder Allesregierung, die Absorption jeder Einzelthätigkeit durch das Allgemeine. Im Gegentheil verträgt sich mit dieser Stellung des Staats, formell die absolute Souveränität zu sein, ein hoher Grad individueller Ungebundenheit. Ja die individuelle Ungebundenheit ist sogar nur dadurch möglich, dass jene Stellung des Staats entschieden und fest herausgehoben ist, denn wo der Staat nicht die allgemeine Macht ist, die jede andere Macht in sich auflöst, da wächst die Gesellschaft dem Staat über den Kopf, d. h. es entstehen rein nach dem Naturgesetz des Stärkeren social-politische Unterschiede und Bande, welche der freien Entwickelung Aller hemmend in den Weg treten. Dies zeigt uns noch jede bei schwacher Staatsmacht sich selbst überlassene Gesellschaft, Nordamerika so gut wie die Gesellschaft des Mittelalters.

Man könnte den Einwand erheben, dass unsere Lehre vom Staatszweck doch von der stahl'schen sich nicht unterscheide. Nach Stahl geht die Sittlichkeit aus dem Staat nur indirect hervor. Nach uns ist der Staat die Verwirklichung der Sittlichkeit. Aber auch wir mussten zugeben, dass die äusseren Mittel des Staats die Sittlichkeit nur indirect herbeiführen, dass die innere Freiheit des Geistes dabei das Beste thun muss. Stellen wir den Gegensatz unserer und der stahl'schen Ansicht recht scharf neben einander. Indirect und indirect ist zweierlei. Nach uns ist das äussere Mittel direct durch den sittlichen Zweck bestimmt und zwar nicht blos, um dem vorhandenen Zweck zu dienen, sondern auch, um den entstehenden zu fördern, um den möglichen ins Leben zu rufen. Indirect kann das Mittel nur heissen, weil es den Zweck nicht **allein** hervor-

bringt. Bei Stahl aber hält die Gesetzgebung nur gewisse positive sittliche Regeln oder Thatsachen in der äusseren Welt aufrecht und erwartet, dass an diese die innere Sittlichkeit sich anschliesst. Uns ist ausserdem, und das ist die Hauptsache, die Thätigkeit des Staats überhaupt nicht in der Handhabung der äusseren Macht für den sittlichen Zweck beschlossen. Uns ist die Staatsthätigkeit der Process des Willens in Allen, der von den leitenden Organen anhebt, alle menschliche Thätigkeit auf die individuell-concrete Totalität des lebendigen Ganzen, des Staats zu beziehen.

Zuweilen nimmt man an, dass dasjenige Moment der Staatsthätigkeit, welches als ein ganz freies vom innern Willen ausgeht, der sogenannten Gesellschaft angehöre. Man führt den letzteren Begriff in diesen Zusammenhang ein, weil jenes Moment freier Thätigkeit doch nur in seinem formellen Ausgangspunkte ein subjectives und innerliches ist, während es seinem Wesen nach durch die concrete Einheit der Individuen bedingt ist und sich in äusseren Thaten verwirklicht. Allein die wahrhaft concrete Einheit der Individuen ist eben der Staat, nicht die Gesellschaft. Die Gesellschaft ist die unorganische Vielheit der menschlichen Interessen, wie sie naturwüchsig, d. h. ohne Rücksicht auf die individuelle Totalität des concreten Staats, die Menschen bewegen und vereinigen. Die Interessen können sich ganz abstract entwickeln. Die Religion kann zum Anachoretenthum und zur Bettelei, der Handel zur Speculation gegen das Interesse des Vaterlandes, die Kunst zur abstract kosmopolitischen Kunststückmacherei entarten u. s. w. Also ist das innerlich freie und doch zugleich sociale Element, welches den Staat als äussere Anstalt ergänzt, nicht die Gesellschaft, sondern die andere Seite des Staats selbst, d. h. das sociale Element ist in seiner Bewegung durch den politisch-sittlichen Einfluss bestimmt. Es ist oberflächlich, zu verkennen, dass der Staat ein Gebiet rein moralischer Machtentfaltung hat. Hat die politische Obrigkeit etwa nicht den Beruf und nicht die Macht, mehr als durch alle Gewaltmittel durch ihr Beispiel zu wirken? Ist es etwa nicht der Staat, welcher der Sittlichkeit eines Jeden erst Farbe, Halt, Bestimmtheit, Kraft gibt? Entbehrt etwa ein staatloses Volk nicht aller dieser Eigenschaften? Ehrlichkeit und Reinheit des Privatlebens sind sehr schätzbar

und sehr werthvoll. Aber im höhern Sinn sittlich ist erst, wer in grossen Interessen Selbstbeherrschung, Hingebung, Tapferkeit, Ausdauer zu entfalten versteht. Der abstract kosmopolitische Gelehrte verdient immerhin Anerkennung für Fleiss und Wissen. Achtung verdient er erst, wenn die Schätze, die er erobert, dem Ruhm und der praktischen Macht eines Volkes zu Gute kommen. Archimedes ist gross durch die Genialität seines Erfindens und noch grösser und glücklicher, dass er, wenn auch vergeblich, mit seinem erfinderischen Geist seine Vaterstadt vertheidigte. Der abstract kosmopolitische Künstler mag achtungswerthe Privateigenschaften haben. Ein sittliches Wesen ist er erst dann, wenn die Sprache seiner Empfindung für sympathische Herzen das eigene Schicksal, den Schmerz und das Glück, die Grösse eines bestimmten nationalen Lebens ausdrückt. Derselbe Empfindungsinhalt, als blosse Curiosität fremden Sinnen vorgeführt, erfährt eine Entweihung. Der Künstler sinkt vom Priester zum Geldmacher herab. Ist doch sogar eine Rachel nicht so weit gegangen, vor einem andern als französischen Publikum die Marseillaise zu singen. Wir haben hier immer nur den ausübenden Künstler im Auge. Denn der productive Künstler, der etwas Anderes als die concret sittliche Empfindung, d. h. den nationalen Gehalt bildet, ist sogleich etwas nicht zu Denkendes. Das Gesagte braucht nicht auszuschliessen, dass zwischen gebildeten Nationen bis auf einen gewissen Grad der künstlerische Empfindungsgehalt ausgetauscht wird. Die Franzosen können Beethoven bewundern, aber in einer kosmopolitischen Welt kann kein Beethoven entstehen. Nur deutsche Hörer werden von Beethoven nicht blos hingerissen, sondern finden zugleich ihr Leben und die ideale Empfindungsanlage, die sie erleben wollen, ausgedrückt. Die materielle Thätigkeit des Handels und der Industrie kann sich am leichtesten vom staatlichen Boden loslösen. Eine sittliche ist sie aber nur dann, wenn der grosse Unternehmungsgeist zugleich den Fortschritt seines Staats vor Augen hat, wenn der Unternehmer auch auf fremden Boden die nationale Ehre wahrt.

Es könnte scheinen, dass wir hier vielfach die Nation für den Staat genommen haben. Aber die Nation ist eben der concrete Ausdruck des Staats, nicht das, was im engern Sinn die Regierung ist. Die Nation ist auch nicht die Gesellschaft oder

eine Gesellschaft. Die Nation wird dadurch gebildet, dass in dem Bewusstsein des Einzelnen die unorganische Vielheit der Gesellschaftszwecke durch den historisch-nationalen Zweck beherrscht ist. Die Nation ist auch nicht ein Raçebegriff. Die deutschen Elsässer gehören leider zur französischen Nation. Viele Abkömmlinge der französischen Colonie waren deutsche Patrioten. Auch die wahre Religion ist nicht kosmopolitisch. Das Christenthum kennt freilich keine localen Gottheiten, sondern Einen Vater und Einen Erlöser für Alle. Aber der Geist und die Wahrheit, in der die Christen Gott anbeten, sind durch die verschiedene Bildung des sittlichen Denkens und Empfindens bei den Völkern verschieden. Wer für seine Nation lebt, der lebt auch für die Art ihrer Gottesverehrung, selbst wenn er die Pflicht und die Fähigkeit hätte, sie zu reformiren.

Es ist der wesentliche Unterschied des Staats von der Gesellschaft, dass der Staat jede Macht in sich auflöst, welche der seinigen ebenbürtig werden könnte, und dass er selbst für den Fall der Nothwendigkeit die unbedingte Macht über Alles in Anspruch nimmt. Die Gesellschaft wäre das gleichgültige Nebeneinanderbestehen der zufällig sich entwickelnden Mächte: ein Zustand, der zu Unsicherheit und zu so unerträglicher Hemmung führt, dass die Völker lieber Alles dem Staat opfern. Man führt oft Amerika an als das Beispiel eines Landes, wo eigentlich eine blosse selbstthätige Gesellschaft besteht, der Staat, auf ein Minimum der Function reducirt, eine blosse Nebensache ist. Wir wollen uns hier über den Werth und die Bedingungen der amerikanischen Zustände nicht äussern, da wir bald wieder Veranlassung dazu finden. Aber darauf ist hier aufmerksam zu machen, dass das Wesen des Staats dort ebenso gut vorhanden ist, wie irgendwo. Gleich die Constitution enthält den Satz, dass kein Einzelstaat eine bewaffnete Macht halten darf, welche der der Union gleich käme. Hier ist also das Grundprincip, dass der Staat alle andere Macht in sich auflöst. Dasselbe erscheint auch im Verhältniss der Union zur katholischen Kirche. Die Macht des Staats über die Einzelnen erscheint in einem sehr grellen Beispiel. Jeder Bürger ist nach amerikanischem Gesetz gezwungen, zur Einfangung entlaufener Sklaven mitzuwirken, d. h. der Staat zwingt ihn zu einer Handlung, die nach der Ueberzeugung der Abolitionisten,

ja nach der Moral des Christenthums und der Humanität ein scheussliches Verbrechen ist. Denn der Sklave, der entflieht, thut nur seine Pflicht. Man sage nicht, es sei die Gesellschaft, die diesen Zwang ausübe. Denn die Sklaverei hat ein Interesse nur für die Gesellschaft des Südens. Nur durch das Medium des Staats zwingt der Süden hier den Norden. Wäre Amerika eine blosse Gesellschaft, so wäre der Süden und Norden längst aus einander gefallen, oder es handelte jeder Einzelne in der Sklaven- und in andern Fragen, wie er wollte. An diesem Beispiel lässt sich auch zeigen, dass der Staat in der sittlichen Welt das Höchste ist. Wenn die Moral die Beförderung der Sklaverei verbietet, so wäre es doch ein schlechtes Verfahren, das Gesetz des Staates isolirt nicht zu befolgen, oder sich ausserhalb des Staates zu begeben. Das einzig Richtige für den Amerikaner ist, auf die Reform dieses Verhältnisses hinzuarbeiten, sei es selbst durch Trennung des Nordens vom Süden.

Schon früher berührten wir den Einwand, welcher der Stellung des Staats in der sittlichen Welt gemacht werden kann, dass es für den Missbrauch der Staatsgewalt keinen ermässigenden Einfluss gebe. Es gibt keine andere Ermässigung des Gebrauchs der Staatsgewalt, als dass im weitesten Sinn das sittliche Interesse der Bürger die Lebensbedingung des Staats ist. Eine Isolirung der Staatsgewalt von dem Leben der Bürger zu willkürlichen Interessen liegt nur im Absolutismus. Die Vermittelung der Regierung mit der Gesammtheit der Bürger ist das Ziel der modernen Verfassungsentwickelung, aber nicht etwa in dem Sinn, dass das unmittelbare Wohl der Einzelnen und das Ziel des Staats zusammenfallen. Nicht das ephemere Glück der Einzelnen einer Generation soll der Staat verwirklichen, sondern er soll die sittliche Idee in einer historischen, in einer ewigen Individualität zum Ausdruck bringen. Das Verfassungsleben hat den doppelten Zweck, den Einzelnen in die objective Sphäre des Sittlichen zu erheben und die leitenden Organe der Staatsgewalt in dieser Sphäre zu erhalten, zu verhüten, dass sie nicht willkürlichen Zwecken verfallen. Darin liegt denn auch, dass die Gesetzgebung die historische Entwickelung des Volkes und ihren Zusammenhang achtet, ohne durch ihn jemals formell gehemmt zu sein.

Der sonderbarste Vorwurf, welchen die Reaction gegen die Hochstellung des Staats hervorgesucht hat, ist der des Pantheismus. Der Egoismus geht nirgends sicherer zu Grunde, als in den Schöpfungen menschlich-sittlichen Znsammenhanges. Dieselbe Partei, die so viel von dem organisch Sittlichen spricht, denuncirt den Begriff der Nation, der doch auch eine naturwüchsige Seite hat, als einen pantheistischen. Der Zufall der mechanischen Staatsbildung, welcher die Nationalität zerreisst, soll gegen das Streben nach organischen Bildungen Recht behalten. Denn die Verzichtleistung auf natürlich-sittlichen Volkszusammenhang soll ein Gott wohlgefälliges Opfer sein. Die Wahrheit ist aber, dass bei diesem Opfer der Egoismus am besten gedeiht. Die Verwerfung der Nationalität ist darin consequent, als Alles, was aus menschlicher Natur, wenn auch nicht allein, stammt, aber durch Freiheit als eine zweite Natur hervorgebracht wird, doch immer wieder Natur ist und dem crassen Dogma der Erbsünde widerspricht. Denn darnach darf nichts Menschliches sich zu Herrlichkeit und Grösse entfalten. Sonst aber waren Völker vom zähesten Nationalsinn Nichts weniger als pantheistisch. Weder auf die Engländer noch auf die Juden wird man diesen Verdacht bringen können. Die Abneigung der Reaction gegen den mechanischen Staat und gegen die Nivellirung hat sich bei einigen doctrinären Fanatikern zum Hass gegen alle weltliche Sittlichkeit und alle weltliche Idealität zugespitzt. Die Vorliebe für den Naturwuchs bedeutet eigentlich die Vorliebe für die sittliche Roheit, welche durch den Geist mit sinnlich-phantastischen Mitteln äusserlich im Zaum gehalten wird. In dieser sittlichen Rohheit wurzelt das Herrenthum, das durch keinen objectiven Zusammenhang, sondern nur subjectiv durch Gemüthswillkür bedingt ist u. s. w.

In den letzten Ausführungen begegnete uns schon mehrfach der Begriff der Gesellschaft. Wir bemerkten bereits, dass der Inhalt dieses Begriffs erst neuerdings so zu sagen entdeckt worden ist. Seit Hugo Grotius tritt der Begriff der Gesellschaft in der politischen Wissenschaft auf. Er erscheint zunächst im Gegensatz gegen den Begriff des Staats als Reich, d. h. gegen den Begriff der blossen Herrschaft. Die Gesellschaft ist der Inbegriff gegenseitiger Verpflichtungen und Rechte, welcher alle Staatsbürger befasst. Der Begriff der Gesellschaft

ist daher in dieser Ausdrucksweise der rectificirte, der wahre Begriff des Staats. Die Ausdrücke Staat und Gesellschaft werden *promiscue* gebraucht. Der Ausdruck Gesellschaft neben dem des Staats gebraucht dient dazu, das einseitige falsche Moment der blossen zufälligen Macht von dem Begriff des Staats fern zu halten. Diese Ausdrucksweise ist seit Rousseau's *contrat social* in dem politischen Sprachgebrauch ganz allgemein. In dem zweiten Viertel des 19. Jahrhunderts bekommt das Wort Gesellschaft durch die socialistischen Schulen Frankreichs eine neue Bedeutung, welche sich indess an die vorhergehende anschliesst. Ist die Gesellschaft der Inbegriff der gegenseitigen Rechte und Pflichten, so ist dieser Begriff so lange nicht realisirt, als nicht eine wahre Solidarität, somit eine wahrhafte Gegenseitigkeit Aller für Alle besteht. Die gesellschaftliche Unsolidarität trat den Socialisten vor Allem in der Zufälligkeit des materiellen Looses der Einzelnen entgegen. Sie übersahen freilich, dass diese Zufälligkeit nur auf Kosten der persönlichen Freiheit und aller daran hängenden sittlich werthvollen Güter aufzuheben ist. In dem socialistischen Sprachgebrauch ist also die Gesellschaft im Gegensatz zum Staat diejenige Allgemeinheit, welche für das materielle Wohl jedes Einzelnen direct und solidarisch aufkommt. So reden die Socialisten davon, der Staat müsse sich in die Gesellschaft auflösen. Man begreift diesen Sprachgebrauch aus dem eben Angegebenen. Aber es hätte eben so gut heissen können, die Gesellschaft müsse sich in den Staat auflösen. Denn der Socialismus ist die Verschlingung alles formellen Rechts der Einzelnen, damit Allen das vermeinte materielle Recht zu Theil werde. Dem Allgemeinen steht somit hier gar kein formelles Recht, auch kein durch es gesetztes mehr gegenüber. Das Allgemeine durchwaltet ganz und gar und unmittelbar die individuelle Sphäre. Dies kann man Aufhebung der Gesellschaft in den Staat nennen, sofern die Gesellschaft der Inbegriff formeller Rechte der Einzelnen ist.

Unter den deutschen Schriftstellern hatte zuerst und am gründlichsten den Socialismus studirt Ludwig Stein. Als er auf sein früheres Werk: „Der Socialismus und Communismus des heutigen Frankreichs," welches Anfang der vierziger Jahre erschien, 1850 die Geschichte der socialen

Bewegung in Frankreich folgen liess, gab er eine neue Definition des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft, welche im Grunde nur eine Ausdrucksveränderung der hegel'schen Bestimmung desselben Verhältnisses ist, aber durch ihre einfache und glückliche Wendung bis heute in der politischen Wissenschaft fortwirkt. Nach Stein verhalten sich Gesellschaft und Staat wie das persönliche und unpersönliche Element eines höhern Organismus. Die Gesellschaft ist die natürlich-zufällige Bewegung der materiellen Interessen. Der Staat ist die Lenkung und Beherrschung dieser Interessen zu einem höheren sittlichen Ziel. Wo der Staat, als die in sich freie Allgemeinheit, zur Machtlosigkeit herabgesunken ist, da tritt die Souveränität der Gesellschaft ein, d. h. der rücksichtslose Kampf der Interessen um unbedingte Geltung. An sich wohnt jedem Interesse die Tendenz bei, in den Mittelpunkt der Allgemeinheit zu gelangen und als objectives Recht sich Bestand und Herrschaft zu sichern. — Dieser geistvollen Beobachtung fehlt zur Wahrheit nur, dass sie die Gesellschaft auf den Inbegriff der materiellen Interessen beschränkt. Gesellschaft ist die unorganisch, d. h. hier ohne Rücksicht auf die absolute Totalität — wie Stein es ausdrückt, unpersönlich — fortschreitende Bewegung und einzelne Verkörperung aller Interessen, der materiellen wie der geistigen. Stein verdarb seine schöne Entdeckung sogleich dadurch, dass nun die materiellen Motive die einzig leitende Macht der Geschichte sein sollten, während sie nur in und mit den rein ideellen Interessen wirken. Er selbst ergänzte durch einen Aufsatz in der cotta'schen Vierteljahrsschrift „über das Wesen des arbeitslosen Einkommens und sein Verhältniss zu Amt und Adel" seine frühere Ausführung über die Gesellschaft. Das arbeitslose Einkommen, welches durch ein gesellschaftliches Vorrecht ohne wirthschaftliche Thätigkeit im engern Sinn seinem Inhaber zufällt, erhält Berechtigung durch eine Thätigkeit politischer oder socialer Natur für das Allgemeine. Stein wurde hier schon darauf aufmerksam, wie die politische und überhaupt die ideale Thätigkeit ein bestimmtes Verhältniss einnimmt in der sogenannten bürgerlichen Gesellschaft, d. h. in der Gesellschaft des materiellen Erwerbs. Gewiss haben diese Gedanken in dem eben erschienenen zweiten Band von Stein's System der Staatswissenschaft, welcher

sich mit der Entstehung der Gesellschaftsklassen beschäftigt, weitere Ausführung erhalten. Vergl. unter 8.

Jenen Begriff, wonach die Gesellschaft die naturwüchsige Bewegung aller einzelnen Kreise menschlicher Thätigkeit ohne Rücksicht auf die Totalität ist, fand in Folge stein'scher Anregung Robert von Mohl. Er legte seine Anschauung zuerst nieder in einem Aufsatz der Zeitschrift für Staatswissenschaft: „Die Staatswissenschaften und die Gesellschaftswissenschaften," wieder abgedruckt in: „Die Geschichte und Literatur der Staatswissenschaften, 1. Band." Die Thatsache, dass die sittliche Welt in eine Vielheit von Staaten zerfällt, ist von uns noch nicht ins Auge gefasst und wissenschaftlich gewürdigt. Ohne diese Thatsache wäre die Zweiheit von Staat und Gesellschaft nicht möglich: eine Zweiheit, die natürlich nur eine relative und beständig sich aufhebende Erscheinung ist. Schon Schleiermacher hatte die Beobachtung ausgesprochen, dass gewisse charakteristische Formen menschlicher Gemeinschaft nicht an die nationalen und politischen Schranken gebunden sind. Diese Thatsache ist es, die vor Allem der mohl'schen Ausführung zu Grunde liegt, wonach die Gesellschaft ein Selbstständiges neben dem Staat ist. Die Wissenschaft, die Religion, die Kunst, die gesellige Sitte, die Gesetze des Handelsverkehrs, die Formen der Corporation und Association, ja selbst die Stammeseigenthümlichkeit gehen in der europäisch civilisirten Welt durch die Verschiedenheit der Staaten hindurch. So will nun Mohl neben der Staatswissenschaft in den Gesellschaftswissenschaften einen eigenthümlichen Complex von Wissenschaften aufstellen, welche sich mit der Verkörperung und Entwickelung der einzelnen Kreise menschlicher Thätigkeit rein nach natürlichen Gesetzen, abgesehen von dem Einfluss des Staats, beschäftigen. So wahr und werthvoll dieser Gedanke ist, so muss man sich doch vorsehen, den schöpferisch bildenden Einfluss des Staats, den Einfluss seiner historischen Persönlichkeit auf das gesammte wie auf jedes einzelne Gebiet menschlicher Thätigkeit aus den Augen zu verlieren. Die menschliche Sittlichkeit verkümmert, wenn ihre Elemente nach sich selbst überlassenen Naturgesetzen sich entwickeln, ähnlich wie der leibliche Organismus verwest, wenn seine Elemente den natürlichen Processen, abgesehen von dem specifisch organischen

Einfluss, überlassen sind. Was Stein und Mohl entdeckt, hat dann Riehl zum Theil durch selbstständige Beobachtungen popularisirt. Er hat durch eine Fülle interessanter, der Geschichte und dem Leben entnommener Beobachtungen anschaulich gemacht, wie die historisch entstandenen Lebenskreise jeder eine bestimmte Sitte und Stellung zum Allgemeinen, d. h. zum Staat, bedingen. Von dem eigentlichen Inhalt der Gesellschaft und dem tiefern Motiv der Bildung der historischen Lebenskreise ist aber bei Riehl wenig erkannt. Allen diesen Beobachtungen gegenüber ist der treffende Gedanke Stein's festzuhalten, dass die natürliche Tendenz der Gesellschaft ist, jedes Interesse als eine einseitige Macht zu fixiren. Dies führt aber zum Verderben der Gesellschaft als Totalität. Daher ist der Staat, als die freie Allgemeinheit, das wahre Bedürfniss der Gesellschaft. Einerseits verhält sich der Staat den Kräften der Gesellschaft gegenüber formend, bildend, erweckend und insofern schöpferisch, als er die Entwickelung dieser Kräfte hervorruft, aber andererseits so, dass er ihre Anlage als seine Materie voraussetzt.

Dass der Begriff der Gesellschaft, als des natürlichen Stoffes für die constituirte Totalität der sittlichen Welt oder für den Staat, nun entdeckt, ist von hohem Werth. Die ältere Bedeutung des Ausdrucks Gesellschaft, als Inbegriff der gegenseitigen Rechtsbeziehung Aller, wird nach und nach verschwinden. Eine einzelne Gesellschaft wird nach wie vor gleichbedeutend mit Verein gebraucht werden. Alle Verwirrung, welche der anerkannte Begriff der Gesellschaft angerichtet, wird nun verschwinden. Wir sahen, wie das Bestreben der Reaction eigentlich darauf hinauslief, an die Stelle der constituirten sittlichen Welt wiederum die blosse Gesellschaft zu setzen, an die Stelle der reellen Macht des Staats die moralische der Kirche. Damit wird zwar nicht die Ordnung der sittlichen Welt, wohl aber die relative Macht der Kirche auch materiell gesteigert, sowie vielleicht die relative Macht des Adels. Die Frage, wie die gesellschaftliche Entwickelung, welche als eine gleichartige durch die civilisirte Welt hindurch geht, sich zu der Vielheit der Staaten verhalte, durch welche jeder Staat nur eine individuelle Totalität ist, erörtern wir später.

Jene abstracte Consequenz des Liberalismus, welche bis

bis zur Negation des Staates fortschreitend, den Zweck der sittlichen Welt lediglich in die unbegrenzte Erwerbsbewegung der Individuen setzte, bezeichnete diesen Weltzustand ebenfalls als Gesellschaft. Man ging alles Ernstes so weit, zu behaupten, dass der Staat nur eine Hemmung sei, dass es keinen Zweck gebe, der nicht durch die zufällige, durch das unmittelbare Bedürfniss gebotene Vereinigung der Individuen besser erreicht werde, als durch den Staat. Man konnte diesen Zustand mit Recht Gesellschaft nennen, da an die Stelle der allgemeinen Rechtsordnung überall der Privatvertrag der Einzelnen tritt. Der ganze Halt der sittlichen Welt wird in das unmittelbare Interesse jedes Einzelnen gelegt. So gibt es nur Schiedsgerichte. Man wird ihnen gehorchen. Denn die Einzelnen stehen sich besser, wenn sie sich vertragen, als wenn sie sich bekämpfen. Alle grossen Sicherheits- und Wohlfahrtsanstalten des Staats werden einfach von Vereinen solcher, die ihrer bedürfen, in Accord gegeben. Der ganze barocke Einfall erinnert an den Ausspruch, dass kein Unsinn im Hirn eines Menschen entspringen kann, der nicht auch seinen Propheten und seine Gläubigen findet. Man vergisst, wenn man sich dieser Ansicht überlässt, zwei Thatsachen von ungeheurem Einfluss. Einmal ist die Leidenschaft in jedem Menschen zu Zeiten mächtiger, als das Interesse. Zweitens fällt das Interesse jedes Einzelnen in der That nicht mit dem Interesse des Ganzen zusammen. Die Versöhnung des einzelnen Menschen mit dem Ganzen ist nicht durch das Interesse, sondern durch die Idee gegeben. Was der anarchistischen Ansicht einen gewissen Reiz verleiht, ist, dass sie das Individuum ganz auf seine eigenen Kräfte stellt. Die Staatsordnung leiht uns in tausend Fällen Schutz und Unterstützung, ohne dass wir es wissen und empfinden. In der Anarchie gelangt der Starke allerdings zu einem höheren Selbstgefühl und einem Bewusstsein seiner Kräfte. Aber der Staat wäre doch selbst vom wirthschaftlichen Standpunkt gut zu heissen als eine ungeheure Ersparung individueller Kräfte. Die abstracten Freihändler und Anarchisten meinen freilich, dass der Staat im Verhältniss zu seinen Leistungen zu viel Kräfte consumire. Allein die Anarchie consumirt jedenfalls noch viel mehr, d. h. unproductiv. Immerhin hat diese barocke Ausgeburt der national-ökonomischen Schulen das Gute, die Kritik

anzuregen, welche gesellschaftlichen Functionen dem Staat und welche besser der individuellen Freiwilligkeit und dem natürlichen Trieb der Interessen zu überlassen sind. Zuweilen glaubte man wohl, in Amerika das Musterland einer reinen, d. h. annähernd staatlosen Gesellschaft zu sehen. Allein wir haben uns bereits überzeugt, dass für gewisse Fragen die individuelle Freiheit in Amerika sehr beschränkt ist. Dann aber hat Amerika den Vortheil, dass man auf einem ungeheuren, noch unbenutzten Terrain sich ausweichen kann, und dass der Staat nicht gegen mächtige Nachbarn seine Kraft zusammenzufassen braucht. Sowie innere und äussere Gefahren die amerikanische Gesellschaft bedrohen, muss sie den Staat durchbilden.

Es ist zuweilen versucht worden, dem Staat als dem Reich des Gesetzes die Gesellschaft als das Reich der Sitte ergänzend gegenüber zustellen. Gesetz und Sitte bedingen sich aber wechselseitig auf das Engste. Das Gesetz ist nur ein Ausdruck der Sitte. Andererseits befestigt das Gesetz die Sitte und schärft das sittliche Selbstbewusstsein. Wird unter Sitte die Gesammtheit der äussern Bethätigungen verstanden, welche aus dem innern Impuls des sittlichen Zwecks entspringen, so ist das Gesetz ein Moment der Sitte, die äusserlich realisirbare Regel, welche die individuelle Erfüllung nach der innern, aber auch nach der äussern Seite nicht erschöpft, welche aber zur Realisation der Sitte nothwendig ist. Die Sitte als Totalität und bewusster Zweck ist der Staat. Um den Unterschied von Staat und Gesellschaft in Einen Ausdruck zusammenzufassen, können wir sagen: der Staat ist die Gesellschaft, welche in allen ihren Functionen denselben historisch-individuellen Charakter ausbildet und die Entwickelung jeder einzelnen Thätigkeit auf die Totalität dieses Charakters bezieht. In der Gesellschaft entwickeln sich die Thätigkeiten ohne Rücksicht auf einander. So lebte oder suchte zu leben im Mittelalter jeder Stand auf Kosten der andern, die Kirche, der Adel u. s. w. Auch waren in den Lebensformen des Mittelalters, sofern sie allgemein waren, für einen Theil der europäischen Völker fremdartige, romanische Elemente. Wo ein Volk durch den Staat sich zur Nation gebildet hat, da herrscht in Kunst und Arbeit, in Familienleben und Geselligkeit, in Religion und Wissenschaft

derselbe sittliche Grundzug, und jede individuelle Thätigkeit ist als ein Ausdruck des allgemeinen Charakters zugleich gehoben und in sich gefestigt. Je weniger das staatlich-sittliche Bewusstsein durchgebildet ist, je eher ist es möglich, dass fremdartige Elemente in die Sitte eindringen. Nun soll allerdings der Staat nicht zum chinesischen Abschluss führen, den geistigen Austausch der Völker nicht aufheben. Aber was ein Volk Fremdes und Besseres aufnimmt, soll es doch mit dem eigenen sittlichen Charakter organisch verschmelzen. In allen Zwecken, die idealer Natur sind, kann und muss die Beziehung auf den sittlichen Totalzweck sich in bewusster Weise ausprägen.

So haben wir das Wort Gesellschaft in verschiedenen Bedeutungen kennen gelernt. Einmal bedeutet es den juristischen Begriff der *societas*, einen Privatverein zu geselligen oder Erwerbszwecken. Wegen der in einem solchen Verein stattfindenden Gegenseitigkeit der Rechte und Pflichten wurde das Wort eine Zeit lang auf den Staat angewandt, seitdem die Gegenseitigkeit als ein wesentliches Moment im Staat erkannt wurde. In dem Ausdruck bürgerliche Gesellschaft für die Function des Producirens und Austauschens der materiellen Güter hat sich diese Bedeutung forterhalten, weil der Charakter der Gegenseitigkeit hier am unmittelbarsten hervortritt. Die Gesellschaft ohne Zusatz bedeutet aber die natürliche Bewegung und Verkörperung der sittlichen Interessen ohne die bewusste Einheit des sittlichen Princips. Ausserdem bedeutet Gesellschaft bekanntlich eine gesellige Versammlung, und „die Gesellschaft“ heisst auch die Elite der geselligen Welt.

8. Die Form der Staatsthätigkeit: Obrigkeit, Regierung, politisch-sittliche Function.

Wir haben bei der Betrachtung des Kreises der sittlichen Functionen jede einzelne derselben in den Hauptzügen ihres bleibenden Charakters und zugleich in den kürzesten Zügen ihrer historischen Entwickelung betrachtet. Nur beim Staat, derjenigen Function, welche die übrigen zur Totalität constituirt, haben wir bis jetzt nur das allgemeine Wesen angegeben, sowie mittelst einer historischen Darstellung die Gründe widergelegt, welche sich gegen unsere Auffassung vom Wesen

des Staats geltend machen lassen. Wir holen jetzt die Darstellung der Hauptzüge des Charakters der politischen Function oder der Staatsthätigkeit nach. Wir thun dies in einem besonderen Abschnitt, weil der Staat, als der Mittelpunkt unserer Abhandlung, für uns die grösste Wichtigkeit hat. Das Historische deuten wir auch hier nur in den kürzesten Zügen an, weil die historische Entwickelung des Staats einen eigenen Theil dieses Werkes bilden und uns zur Betrachtung der gegenwärtigen Wirklichkeit desselben überführen soll.

Wir bemerkten früher, die Staatsthätigkeit, obwohl ihrer Natur nach allumfassend, mache doch einen besonderen Kreis der sittlichen Thätigkeit aus. Dieser besondere Kreis ist die Regierungssphäre. Darin, dass die Regierungssphäre oder die Staatsthätigkeit sowie einerseits universell, d. h. dem Gegenstand nach, andererseits unterschieden ist, liegt noch nicht unmittelbar, dass sie ein besonderer Beruf, ein abgeschlossener Kreis einzelner Menschen ist. Dem Begriff der Staatsthätigkeit, central, immanent, aber doch der directen Ausdehnung nach beschränkt zu sein, könnte es entsprechen, dass die politische Function von allen Bürgern eines Staats ausgeübt würde, als ein Moment, und zwar als das leitende Moment ihrer gesammten sittlichen Thätigkeit. Wir werden uns auch überzeugen, dass eine entwickelte, bewusste Sittlichkeit ohne Theilnahme an der politischen Function nicht möglich ist. Aber dies schliesst nicht aus, dass die Staatsthätigkeit zugleich eine besondere in dem Sinn ist, dass sie von besonderen Individuen geübt wird, zwar nicht als eine ausschliessende, aber doch so, dass diese Individuen sich vorzugsweise leitend und productiv verhalten, die Gesammtheit der übrigen Staatsglieder vorzugsweise receptiv und folgend. Die Nothwendigkeit dieses Verhältnisses ist es, die wir zunächst ins Auge fassen. In der That ist, was uns hier begegnet, nicht die besondere Eigenthümlichkeit der politischen Function, sondern dasselbe Verhältniss findet sich bei allen sittlichen Functionen. Auf der verschieden gearteten Receptivität und Productivität ruht, unsern ersten Ausführungen zufolge, die ganze höhere Entwickelung und die tiefere Vereinigung der Menschheit. Es gibt keine Form und Art menschlicher Thätigkeit, bei welcher der Unterschied des Gebens und Empfangens nicht hervorträte. Allen Menschen ist die

Arbeit nothwendig (Arbeit im engern Sinn ist gemeint). Aber sehr verschieden ist der Geist der Erfindung, der Ausdauer, der besondern Arbeitsbefähigung, der Arbeitsleitung. So müssen alle Menschen, sofern sie Arbeiter sind, sich ergänzen, indem an die kräftiger und productiver organisirten Naturen die übrigen sich anschliessen, indem die letzteren den ersteren für eine bestimmte Richtung sich unterwerfen. Dasselbe Verhältniss tritt in der Kunst ein. Wem die Naturgabe verliehen, die Idealität des Lebens sowohl in seiner absoluten Totalität, wie in jeder bestimmten Erscheinung rasch, klar und energisch zu empfinden und dem Empfundenen einen allgemein fasslichen Ausdruck zu verleihen, solchen Naturen gegenüber verhalten sich die übrigen nachfolgend, abhängig. Die Abhängigen werden in ihrem Gefühlsleben durch jene kräftigeren und begabteren bestimmt, geführt, gehoben. Dasselbe Verhältniss zeigt sich sogar im geselligen Leben. Es ist ja eine bekannte Erscheinung, dass durch den Einfluss dafür begabter Personen der Austausch, die Mittheilung der individuellen Natur, des individuellen Lebensgehaltes in jedem geselligen Kreis erst angeregt und vermittelt wird. Solche gesellige Fertigkeit beruht, wie alle Productivität, auf einer besonders starken Receptivität. Das gesellige Talent liegt in einer grossen Gabe lebendiger Mittheilung, aber zugleich in der Empfänglichkeit, welche jede fremde Mittheilung zu verwerthen weiss. Für die wissenschaftliche Thätigkeit braucht auf den Unterschied des Gebens und Empfangens nach dem Bisherigen nicht noch besonders hingewiesen zu werden. Eher bedarf es einer solchen Hinweisung für das Gebiet der Religion. Denn die Religion scheint ihrer Natur nach ein Allen in gleicher Weise Gemeinsames sein zu müssen. In der Geschichte der Menschheit zwar erinnert man sich leicht des Unterschiedes der religiösen Begabung. Man wird leicht darauf geführt, dass Religionsstifter, Propheten, Reformatoren einen erhöhten Grad religiösen Lebens in sich getragen haben müssen. Aber die Vorstellung wird nahe liegen, als müsste oder sollte in einem so zu sagen normalen Lebensmoment der Menschheit der Grad des religiösen Lebens in Allen ein gleicher sein. Und doch würde die wahre Normalität auch hier nur darin bestehen, dass der religiöse Lebenshauch von den begabteren, begnadeten Naturen den

abhängigeren, aus sich selbst wenig productiven sich rein und hemmungslos mittheilte. So zeigt uns auch das Leben jederzeit die Erscheinung, dass durch religiös besonders kräftige Individuen das religiöse Leben sich erfrischt und über bestimmte Kreise ausbreitet. Auch das Bestehen eines besondern geistlichen Standes hängt damit zusammen. Jeder Stand zählt unter seinen Mitgliedern solche, die ihm durch äussere Einflüsse und Zufälligkeiten eingefügt sind. So auch der geistliche Stand. Aber im Ganzen beruht die Besonderheit dieses Standes vorzugsweise auf innerer Nothwendigkeit und nicht auf dem Bedürfniss der Arbeitstheilung, so wie denn das innere Moment bei keiner Berufsart gänzlich fehlt. Daher wird auch mit Recht die Forderung gestellt, dass der Geistliche nicht blos Lehrer, sondern auch Muster und Beispiel sein soll. Es fragt sich nun, wie dieses ganze Verhältniss, welches alle sittliche Thätigkeit beherrscht, der Unterschied zwischen Leitung und Nachfolge, von Geben und Empfangen, den wir zunächst als eine gegebene Thatsache finden, an sich selbst in sittlicher Beziehung zu beurtheilen ist.

Wir erinnern uns für diese Würdigung zunächst an die unter 2: „Die sittliche Anlage des Menschen“ gegebenen Ausführungen. Darnach begründet der Unterschied von Receptivität und Productivität die qualitative und positive Eigenthümlichkeit der einzelnen Menschen. Durch den Unterschied der Individualität wird es erst möglich, den ungeheuren Reichthum der Natur für den Menschen zu bilden und anzueignen, den Reichthum der Natur, nicht blos nach seinem Umfang, sondern nach seiner unendlichen inwohnenden Verschiedenheit und Eigenthümlichkeit. Viel wichtiger ist aber, dass die menschliche Natur, indem sie diesen Reichthum aneignet, selbst den Reichthum der Individualität gewinnt, der sich an der Naturbildung entwickelt und bethätigt. Es versteht sich aber, dass die Verschiedenheit der menschlichen Individualität nicht blos auf der verschiedenen Aneignungs- und Bildungsfähigkeit, welche die Einzelnen für die Natur haben, beruht. Der höchste Gegenstand des Menschen ist der Mensch. Je reicher der Mensch sich entwickelt, desto mehr werden auch einzelne Seiten des Menschen und seiner Thätigkeit Gegenstand des Verständnisses, der Aneignung, der Beherrschung, der Bildung. Unter den

sittlichen Functionen ist die directe Aneignung der Natur nur Eine. Alle übrigen beziehen sich auf den Menschen, als Einzelnen, als Idee oder Geist, als welcher er allerdings die Natur enthält, oder auf die Vereinigung seiner unermesslich reichen Kraft, worin die Beziehung auf die Natur auch wieder, aber doch nur als Eine Seite, mitgesetzt ist. Dieser Unterschied der Functionen tritt so als Naturanlage, durch künstliche Bildung gesteigert, in die Individualität ein. Sonach hätte der Unterschied des Gebens und Empfangens in sittlicher Hinsicht erstens den Werth, die Arbeitstheilung zu ermöglichen, durch welche es den Generationen der Menschheit möglich wird, in einem Ganzen des grossen Menschenwerkes, in einem Ganzen der reichen Unterschiede ihres Besitzes zu leben. Dieser Unterschied hätte ferner die Bedeutung, die in der vorigen schon liegt, aber doch besonders zu accentuiren ist, die Möglichkeit zu geben, dass der Reichthum der menschlichen Kräfte entwickelt werde. Denn wir müssen uns immer erinnern, dass der Mensch die Natur in ein Höheres verwandelt, dass jede Aneignung eines Naturelementes eine höhere Kraft im Menschen weckt. Wir führen jetzt ein drittes Moment der sittlichen Bedeutung jenes Unterschiedes an. Der Unterschied vereinigt erst die Menschheit. Nur wo Unterschied, da ist Vereinigung. Die Thiere sind nicht vereinigt. Das Element der Gegenseitigkeit, der Affirmation, ist im thierischen Leben ein sehr geringes und im Wesentlichen beschränkt auf das rohe Band des Gattungsverhältnisses. Auch Naturvölker sind wenig vereinigt. Das Individuum hat unter ihnen keinen Werth, weil es nicht entwickelt ist, nur eines mehr unter Gleichen. Roher Vernichtungstrieb herscht oft unter und gegen Stammverwandte. Gleichgültig verkaufen Naturvölker ihre Brüder als Sklaven. Gleichgültig sehen sie sie durch Feinde überwinden. Nur das allerunmittelbarste Bedürfniss bringt Naturvölker zu gemeinsamen Actionen, die daher auch von kurzer Dauer sind. Man verwechsele das Heimweh, die Sehnsucht der Naturkinder nach den gewohnten Umgebungen nicht mit dem geistigen Band des Vaterlandes. Diese Sehnsucht ist nur Unfreiheit, die Rathlosigkeit in einer fremden Welt. Wenn Barbaren in das Stadium treten, wo sie an den Schätzen fremder Kultur Ge-

schmack finden, dann vergessen sie die Heimath unglaublich schnell.

Wenn aber der Unterschied die Menschen erst an einander fesselt, weil nur, wo Unterschied ist, an sich aber jedes Ich Totalität, der Einzelne sich als einseitig findet, so befreit der Unterschied erst den Geist. Erst die Empfindung des Unterschiedes treibt den Geist aus der Einseitigkeit, aus der Abgeschlossenheit heraus. Und diese Einseitigkeit wird nicht in äusserlicher Weise aufgehoben durch eine blosse Vervollständigung. In dieser Weise hebt auch das Thier einen Theil seiner Einseitigkeit auf. Der Unterschied im menschlichen Geist ist ein unendlicher. Darum kann die Einseitigkeit des Menschen real nur annähernd aufgehoben werden. Darum hebt der Mensch den Unterschied nur auf, indem er sich innerlich allgemein macht. Erst als formelle Unendlichkeit ist der Geist sich selbst gleich und fähig, die Unendlichkeit des materiellen Reichthums durch die Einheit und Ganzheit der Gestalt seines Besitzes entbehren zu können.

Diese Einseitigkeit des Menschen, vermöge deren er sich nicht blos schaffend, gebend, sondern auch empfangend verhält, erscheint in allem Bisherigen als die Bedingung hoher Güter, deren Werth die Bedeutung des Mangels weit überwiegt, an sich selbst aber doch immer noch als ein Mangel. Wir fassen jetzt das letzte und höchste Moment jenes Verhältnisses ins Auge. Sich ebenso empfangend, wie gebend zu verhalten, ist nicht nur eine Bedingung hoher Güter, sondern an sich selbst eine Vollkommenheit, ein edelster Genuss des Menschen, des endlichen Geistes.

Die Behauptung, welche wohl hin und wieder gehört worden, dass Empfangen, Folgen, Gehorchen dem Menschen widerstehe und unziemlich sei, wird durch jede Erfahrung widerlegt. Wer hat nicht je als Wonne empfunden, zu den Füssen eines geliebten Meisters zu sitzen? Welche freudige Begeisterung empfindet der Soldat, der einem gewaltigen verehrten Feldherrn folgt! Welches Glück liegt darin, sich auf mächtigen Wogen der Empfindung, wie sie der grosse Künstler anregt, tragen zu lassen, von einer fremden Kraft beherrscht und doch ganz dem eignen Trieb folgend, ganz bestimmt und doch ganz frei, zugleich die Abhängigkeit und zugleich die Erhöhung des eignen

Wesens fühlend! In dieser Abhängigkeit, welche freilich nicht Negation, nicht Passivität des eignen Wesens ist, kann man sagen, wird der Mensch der eignen höchsten Gewalt inne, selbst das zu umfassen, was eine höhere Activität über seinem unmittelbaren Wesen ist. So wird er erst frei und unendlich. Hierher gehört eins der schönsten Worte von Göthe: „Gegen grosse Vorzüge eines Andern gibt es kein Rettungsmittel, als die Liebe.“ Man kann sagen, es gibt keine herrschende und schöpferische Natur, in der nicht auch die Fähigkeit enthusiastischen Gehorsams, enthusiastischer Hingebung läge. Es gibt keine verständnissvollere Bewunderung, als die der grosse Mensch an seines Gleichen zollt. In der Liebe hört der fremde Besitz, der fremde Einfluss auf, ein fremder zu sein. Ja der Geist fühlt das durch die Liebe Angeeignete doppelt als sein Eigen. Denn durch die Befreiung, durch die mächtige Bewegung der Seele umfängt und empfängt er das Fremde, Selbstthätige, als Eignes. So gelangt der endliche Geist durch den Unterschied, durch die Fremdheit, die er aufhebt, zur wahren Tiefe, Freiheit und Allgemeinheit. Das Ideal der Gleichheit, wie es einzelne demokratische Fractionen aufstellten, ist in der That bei den Rebhühnern u. s. w. verwirklicht. Es gibt nichts Trivialeres, Armuthvolleres, als die Gleichheit. Dennoch hat die Idee der Gleichheit ihren grossen Werth und Wirkung in der Geschichte des sittlichen Reiches. Nur der Ausdruck, die Formel dieser Idee ist stets abstract und einseitig. Die Idee hat einen kritischen Werth gegen künstliche oder überlebte Ungleichheiten, nicht gegen die Ungleichheit als solche. Sie hat einen positiven Werth, insofern es Beziehungen gibt, in welchen die Menschen gleich sein sollen. Es ist das Misgeschick unreifer Bildungsepochen, welches wir hoffentlich überwinden, immer, wenn es sich um partielle Negationen handelt, falsch zu generalisiren, aus dem Bedürfniss ein Princip zu machen, statt des Theils das Ganze zu setzen.

Die Sittlichkeit dieses Verhältnisses von Geben und Empfangen hängt aber davon ab, dass es im vollsten Sinn ein gegenseitiges ist. Der Begriff der Gegenseitigkeit enthält verschiedene Momente. Einmal, dass dem Geber ebenso Bedürfniss sei, zu geben, als dem Empfänger, zu empfangen. „Die Liebe,“ sagt schon Plato, „ist das Kind des Ueberflusses

und des Mangels." Aber der Gedanke wird erst vollständig, wenn wir einsehen, dass ebenso der Ueberfluss ein Mangel ist, und der Mangel, die Fähigkeit der Reception, ein Ueberfluss, eine positive Kraft. So sind die gebenden, die schöpferischen, die leitenden Naturen keineswegs die Egoisten, die Habenden, welche der Empfangenden, der Gemeinschaft überhaupt, entbehren könnten. Im Herrschen, Schaffen, Mittheilen haben sie ihr Leben. Dieses Mittheilen, Schaffen aber ist Erwecken fremder, selbstständiger Kräfte. So hängt die gebende Natur von den empfangenden nicht nur darin ab, dass sie von ihnen das Empfangen empfängt; ihr Geben richtet sich auch nach der bestimmten Art des Empfangens. Der Künstler, der die Empfindung der Hörer zwingt, er formt sich ebenso nach dem Publicum. Der Feldherr, die Seele der Armee, er bildet seine Conceptionen nach dem lebendigen Stoff, nach der Natur und Fähigkeit der Soldaten. Der Staatsmann, der die Thätigkeit der sittlichen Kreise in's Leben ruft, er thut Nichts, als den sittlichen Kräften ihre Natur ablernen. Was ist der Künstler ohne Gemeinde, was der Feldherr ohne den Geist der Armee, der ihm willig folgt, was der Staatsmann ohne seine Schöpfung? Aber noch ein anderes Moment liegt in der Gegenseitigkeit. Der Gebende empfängt nicht nur das willige Empfangen; keine Natur ist so begabt, dass sie nicht einmal auch fremden, selbstthätigen Inhalt empfinge; keine Natur ist so arm, dass sie nicht einmal auch Inhalt gäbe. Der Unterschied zwischen Geben und Empfangen, Hervorbringen und Aufnehmen ist ein unläugbarer, aber nur relativer. Es wäre die Vollendung der sittlichen Welt, wenn Jeder nur so lange die leitende, zum Geben bestimmte Stellung einnähme, als er geben kann, wenn Keiner, der geben kann, durch Ungunst verdrängt, gehemmt wäre, wenn der freieste und leichteste Austausch der sittlichen Production stattfände. Ein solches Verhältniss aber kann die empirische Welt nur stets in der Annäherung zeigen, weil die Verirrung einerseits und die mühsame Durchbildung der sittlichen Kraft andererseits selbst Bedingung der sittlichen Lebendigkeit ist.

Der Gedanke einer abstracten Gleichheit ist alles Ernstes zu verschiedenen Zeiten aufgestellt worden, in der neuesten Zeit noch von Ruge, der wollte, wie wir früher schon angeführt,

dass Jeder, Künstler, Regent, Humanitätsapostel, soweit nöthig Soldat u. s. w. sei. Er dachte sich etwa noch einige Erfindungen, wodurch die unbequeme Nothwendigkeit der Specialausbildung beseitigt werden könnte. Solche Gleichheitsforderung fliesst einerseits aus einer abstracten Freiheitsidee, andererseits aus einer falschen Vorstellung von der Vollkommenheit der Menschen. Der einseitige, sich durch Empfangen ergänzende Mensch ist viel vollkommener, als der, der Alles selbst ist. Die Idee der Allen gleichen Vollendung ist aber vielmehr die gleiche Armuth Aller. Der Reichthum der menschlichen Kraft ist nur durch den Unterschied. Wie ein oberflächliches Denken die Idee der Vollendung verdirbt, fanden wir schon bei Wirth. Die religiöse Idee der Seligkeit ist etwas Anderes. Sie ist vor Allem kein empirischer Zustand und bedeutet das Durchdrungensein der Individualität von Gott.

Man kann nicht, wie wohl in Anspruch genommen wird, eine absolute politische Gleichheit realisiren, und dabei die übrigen Unterschiede der menschlichen Entwickelung bestehen lassen. Diese Unterschiede machen sich sofort als eine politische Kraft geltend, und wenn die politische oder Staatsidee sich nicht ihr eigenes Organ schafft, also den Unterschied, so geht aus der politischen Gleichheit nur die regellose Bewegung der Gesellschaftsinteressen hervor, wie dies Ludwig Stein ganz richtig gezeigt hat. Die Anhänger der politischen Gleichheit haben daher immer mehr oder minder direct auch die sociale Ungleichheit bekämpft. So indirect Rousseau, ganz direct die politische Fraction der Communisten. Ebenso ist innerhalb der antiken Republik, in der Theorie wie in der Praxis, die Tendenz, wenigstens das Uebermass der socialen Ungleichheit zu bekämpfen, überall hervorgetreten. Wenn die Freiheit darin besteht, dass der Einzelne in dem ganzen Umfang seines Daseins sich unmittelbar selbst bestimmt, so muss dieser Umfang ein kleiner und streng abgegrenzter sein. Daraus folgt schon die annähernde Gleichheit Aller. Dieser Zustand lässt keine wahre Vereinigung zu. Wo zahlreiche Kräfte zu grossen Zwecken sich wahrhaft vereinigen, da ist das Dasein des Einzelnen in der Bewegung des Ganzen. Der Einzelne kann sein Dasein nicht mehr bestimmen, ohne das Ganze zu bestimmen. Aber die Idee des Ganzen lebt nicht in Allen gleich mächtig

und deutlich. Soll das Ganze nicht eher sich bewegen, als bis jede Handlung in allen Einzelnen, die das Ganze bilden, aus der Idee des Ganzen folgt, so tödtet man dasselbe. Dies ist gerade einer der wesentlichsten Unterschiede menschlicher Kraft und Begabung, zwischen organisirenden Naturen, welche die Idee des Ganzen, die den Theilen vorausgeht (nämlich an sich, aber nicht in der Erscheinung), finden, und zwischen dienenden Naturen, d. h. dienend nicht gegen den einzelnen Menschen, aber dienend gegen den Rhythmus des Ganzen. Es ist dies die Art, wie der Unterschied zwischen Geben und Empfangen, zwischen Schaffen und Aufnehmen in der politischen Sphäre sich darstellt. Denn die politische Function besteht darin, aus den Kreisen der sittlichen Kräfte das höchste Ganze zu bilden. Es versteht sich, dass der Unterschied zwischen Geben und Empfangen auch hier ein relativer ist, dass es in der wahren sittlichen Welt kein absolutes Dienen und kein absolutes Herrschen gibt. So haben wir im Allgemeinen nachgewiesen, dass die politische Function nicht nur eine besondere in jedem einzelnen Glied der sittlichen Welt, sondern auch, wie alle übrigen Functionen, ein besonderer Beruf bestimmter Individuen ist. Aber dabei ist nie zu vergessen, dass jede Function auch ein allgemeiner Beruf ist. Es gibt einen besondern Künstler-, Priesterberuf u. s. w. Aber das religiöse, das künstlerische Vermögen auszubilden, ist zugleich ein allgemeiner Beruf.

Die politische Function als besondere ist die Regierungsthätigkeit. Nach dem Gesagten macht die Regierung einerseits eine besondere Sphäre aus, andererseits muss eine lebendige Vermittlung stattfinden, so dass in gewissem Sinne die Regierten zugleich Regierende, die Regierenden zugleich Regierte sind. Wir haben nun in's Auge zu fassen, wie die Regierungsthätigkeit oder die politisch-sittliche Function sich in der Geschichte der Völker herausbildet. Es begreift sich, dass die Ausbildung dieser Function eins der wesentlichsten Stücke in der Gesammtentwickelung der sittlichen Welt ausmacht. Die Worte Regierungsthätigkeit und politisch-sittliche Function gebrauchten wir eben als gleichbedeutend. Es ist dies gerechtfertigt, weil die politisch-sittliche Function in nichts Anderem, als in einer, wenn auch nur ideellen Theilnahme an der Regierung besteht. Von nun an werden wir aber jene beiden Bezeichnungen so

unterscheiden, dass politische Function uns die Staatsthätigkeit bedeutet, sofern sie Allen immanent ist, Regierung die besondere Thätigkeit des leitenden Kreises.

Die Regierungsthätigkeit entsteht nicht so, dass das Bedürfniss sich fühlbar machte, die Mannichfaltigkeit der Kreise menschlicher Thätigkeit in einer centralen Leitung zu vereinigen. Weit früher, als die mannichfaltige Entwickelung der menschlichen Kräfte vorhanden, gibt es Herrschaft, und wenn man will, Staat. Auch der Staat, wie die übrigen sittlichen Functionen, entspringt der Idee nach aus sich selbst, empirisch aus seinem Gegentheil. Die Idee des Staats ist, dem Menschen die Freiheit zu geben. Denn Freiheit ist Macht, Uebung und Entfaltung grosser Kräfte, nicht ohnmächtige und unproductive Unabhängigkeit. Das erste Stadium der Staatsentwickelung aber ist die blosse Herrschaft, deren Kehrseite die Unfreiheit ist. Wir haben schon mehrfach gesagt, der höchste Gegenstand des Menschen ist der Mensch. Der Verlauf der realen Entwickelung aber ist nicht wie der der idealen, von den einseitigen Momenten zu den erfüllteren aufzusteigen. Die reale Entwickelung richtet sich in den ersten Stadien auf das höchste Object, dass aber noch arm, in sich unentwickelt ist. Nicht mit der Arbeit beginnt der Mensch, die ihn einseitig macht, die ihn fesselt, die ihn aus der eignen noch dumpfen Totalität des Wesens herausreisst. Mit der Gewalt, mit dem Kampf beginnt der Mensch. Denn hier bethätigt er sich, wenn noch so roh, als Ganzes. Auf den Kampf folgt die Trägheit, das Träumen, das dumpfe Weben in der Totalität. Auch die Arbeit, so weit sie durch das Bedürfniss unumgänglich geboten, ist ein Kampf, ein kurzer gewaltiger Anlauf. So ist das Leben der Naturvölker. Es hat zur Triebfeder das rohe Bedürfniss einerseits, das Verharren in der dumpfen Einheit mit sich selbst andererseits. Was bringt in dieses Leben einen höhern Trieb, die gewaltigste Aufregung? Der Anblick des Menschen, der fremd und doch desselben Wesens ist; dieser Eindruck, der zugleich schreckend und erhebend. Bei den Stamm- und Blutsverwandten hat die Gewohnheit diesen Reiz abgestumpft. Aber das Kind des fremden Stammes hat auf den Barbaren diese wunderbare Wirkung. Das fremde Wesen ist seines Gleichen und doch fremd, also seine Negation. Der Wilde muss den Fremden

vernichten oder doch wenigstens in seine Gewalt bringen, ihm Fremdheit und Selbstständigkeit nehmen Indem der Wilde so thut, folgt er einmal dem Instinct der Selbsterhaltung. Denn nur wo der Mensch oder das Gemeinwesen, das ihn umfängt, der Erste ist, fühlt er sich sicher und frei. Ebenso aber folgt der Wilde dem Instinct, in diese fremde Menschenwelt, deren Reiz weit über den untergeordneter Naturbildungen hinausgeht, einzudringen. Man darf uns die Empfindungen der Kulturvölker nicht entgegenhalten. Der Sohn des Kulturvolkes hat längst gelernt, nicht mehr in jedem Wesen, das über den nächsten Kreis seiner Stammes- und Blutsverwandschaft hinausgeht, den Fremden, die undurchdringliche Schranke des eigenen Wesens, zu erkennen. Einer absolut fremden Welt gegenüber verhält sich das Kulturvolk der Sache, wenn auch nicht der Form nach, wie das Naturvolk. Es muss in die fremde Welt eindringen, mit ihr kämpfen, sie unterwerfen. Es ist der ewige Trieb des Geistes, der in der erscheinenden Menschheit waltet, allversammelnd sich nichts Menschliches entgehen zu lassen.

Aus dieser Berührung der Naturvölker aber entsteht ein neues Verhältniss. Der Kampf führt nicht blos zur Vernichtung, er führt zur Unterwerfung. Den Unterworfenen werden Dienste, lästige Arbeiten aufgebürdet Ihr Unterworfensein verherrlicht symbolisch den Sieger. Dies ist die erste Form der Herrschaft, die einseitigste, deren Kehrseite das Sklaventhum. Denn die Stammesführerschaft in diesen elementaren Zuständen ist keine eigentliche Herrschaft. Sie ist ein vorübergehendes Verhältniss. Wie das Verhältniss von Herrschaft und Knechtschaft das erste Moment in dem Process ist, wodurch die Völker aus dem dumpfen Naturleben heraustreten, hat mit seinem gewöhnlichen grossen Blick zuerst Hegel erkannt und in der Phänomenologie ausgeführt. Und doch ist diese unverlierbare Bemerkung oft in abgeschmackter Weise bespöttelt worden. Das Verhältniss der Herrschaft rüttelt zuerst durch den Kampf den Herrn auf, dann durch den Dienst, die Arbeit und das Leiden den Knecht, durch den Kampf um die Behauptung der Herrschaft, der jetzt schon mit andern Mitteln geführt wird, beide kämpfende Theile in noch energischerer Weise u. s. w. Das Verhältniss der Knechtschaft entsteht übrigens nicht blos durch den Kampf. Es entsteht auch durch

das Hülfesuchen Verlassener und nimmt die mildere Form der unfreien Haus- und Familienangehörigkeit an, wie wir sie im patriarchalisch-nomadischen Zustande finden.

Auf diese elementarste Form der Herrschaft folgt eine höhere. Nicht mehr Einzelne werden zu Gefangenen und Sklaven gemacht, sondern ein ganzer Stamm, ein ganzes Volk wird unterworfen. Der unterworfene Stamm kann sich mit dem herrschenden verschmelzen. Es können auch alle Einzelnen an Einzelne als Sklaven vergeben werden. In den meisten Fällen aber werden die Sieger als ein herrschender Stand über den Unterworfenen, als einer arbeitenden, zinspflichtigen, aber in ihrem Leben relativ unabhängigen Bevölkerung einen Staat bilden. Denn erst diese Form der Herrschaft kann Staat heissen. Die erste Form ist ein Verhältniss von einzelnen Herren, die unter sich lose verbunden sind, zu einzelnen Knechten. Jetzt aber bei der zweiten Form müssen die Sieger sich unter einader enger verbinden, um der Herrschaft sicher zu bleiben. Anstatt der vorübergehenden Leitung des Kampfes muss jetzt eine feste einheitliche Leitung constituirt werden. Die Ausübung der Herrschaft muss in eine bestimmte Form gebracht werden. Durch den grossen Besitz der Sieger, durch die Arbeit der Unterworfenen entstehen höhere, mannichfaltigere Güter, damit Austausch, Conflicte, Rechtsverhältnisse.

Wenn wir bis jetzt die Entstehung einer solchen Herrschaft nur auf dem Wege der Gewalt in's Auge gefasst haben, so kann sie sich doch auch auf friedlichem Wege bilden. Wenn ein Wandervolk in einer bestimmten Gegend zuerst feste Wohnsitze annimmt, zuerst gewisse Gewohnheiten des Zusammenhaltes, Handgriffe der Arbeit, religiöse Traditionen feststellt, so können sich an dieses einzelne Verlassene, Familien, kleinere Stämme anschliessen, und diese werden dann ebenfalls in ein dienendes oder untergeordnetes Verhältniss treten. Die Geschlechter, auf denen die älteste Tradition ruht, bilden den herrschenden Stamm.

In solchen Herrschaften treten bald Fremdlinge, bald Einheimische als Führer, Helden, Befreier aus Noth und Bedrängniss auf, als Bringer und Stifter heilsamer Institutionen. Dies sind die Heroen. Es ist hier nicht unsere Aufgabe, zu verfolgen, in wie mannichfaltigen Formen von diesen elementaren

Formen aus das Herrschaftsverhältniss sich weiter entwickelt, mit wie durchgreifender Verschiedenheit namentlich Orient und Occident die erste Form des Kulturstaats ausbilden; warum im Orient aus dem Verhältniss des herrschenden Stammes nach Oben der Despotismus eines Einzigen, nach Unten die strenge Scheidung der Unterworfenen von den Herrschern in mannichfaltigen Abstufungen hervorgeht. Warum der orientalische Staat eine grosse Ausdehnung annimmt, der occidentalische sich in kleinen Gemeinwesen einschliesst. Die verschiedenen Grundbedingungen der äussern Verhältnisse und der innern Anlage führen im Occident dazu, dass die herrschenden Geschlechter das Königthum beseitigen, als eine Institution, die ihren Ursprung, mehr auf natürlicher und freiwillig anerkannter Ueberlegenheit zu beruhen, als auf einer künstlichen Scheidung und Steigerung der Person des Herrschers, nicht verloren hatte. Nun aber beginnt der Kampf der herrschenden Geschlechter mit den unterworfenen Klassen und Stämmen, welche wohl von gewissen Rechten ausgeschlossen, aber nicht künstlich herabgedrückt sind, wie im Orient. Das Resultat dieser Kämpfe ist, dass zum Theil die Aristokratie sich befestigt, ohne dass doch jene künstliche Herabdrückung eintritt; wo nämlich die Unterwerfung nicht von vornherein zum Sklaventhum geführt hat, sondern wo nur eine Verschiedenheit der Rechte besteht; zum Theil die antike Demokratie sich bildet. Ein neueres eigentliches Selbstherrscherthum, als das frühere Königthum, gewinnt in diesen Kämpfen eine Uebergangsbedeutung und erhält sich zum Theil fort. Was uns hier interessirt und vor Allem in's Auge zu fassen ist, ist die Bedeutung, welche der Staat, d. h. hier noch nichts Anderes, als das Herrschaftverhältniss, für die Beherrschten gewinnt. Denn das Herrschaftsverhältniss hört auf, blosse Unterdrückung zu sein. Diese ist es nur auf der ersten rohen Stufe, wo die Unterwerfung blos als Sklaventhum auftritt. In den höheren Formen gewinnt vielmehr die Herrschaft eine direct positive Bedeutung auch für die Unterworfenen. Nicht zu vergessen ist, dass das Sklaventhum auch bei der höheren Ausbildung des Staats und der Gesellschaft im Alterthum sich forterhält und an Ausdehnung gewinnt, ja zur Grundlage der antiken Gesellschaft wird. Das Sklaventhum ist nicht mehr das einzige Verhältniss der Herrschaft. Aber es setzt sich fort zu

allen Zwecken des Dienstes, der niedern Arbeit und zum äussern Glanze für die Herrscher. Der Sklavenbedarf wird gewonnen theils durch die Kinder der Sklaven, theils und vornehmlich aber durch immer neue Kriegsgefangene. Denn wenn man auch nicht mehr oder nur ausnahmsweise ganze unterworfene Stämme zu Sklaven macht, doch stets einen Theil. Auch bleibt die Sklaverei eine über Widerspenstige der unterworfenen Klassen zu verhängende Strafe.

Die Entstehung der Herrschaft gibt den Menschen zum ersten Male die Idealität des Menschen. Die erste Form der Idealität, der erste imponirende und erhebende Eindruck, unter welchem der Mensch dem Menschen erscheint, ist die Stärke, die Macht. Dieser Eindruck ist es, welchen in den rohen und elementaren Herrschaftsverhältnissen der Besiegte vom Sieger, der Unterworfene vom Herrn empfängt. An den Eindruck der Stärke und Macht aber knüpft sogleich die Phantasie die Schönheit. Die Schönheit erscheint hier noch in der Form des äusseren Glanzes, der Pracht. Erst mit der Herrschaft, mit der Gewalt entsteht das Bedürfniss, sich zu schmücken, entsteht die Möglichkeit. Denn der Herrscher hat Diener, ist der Arbeit für das tägliche Bedürfniss entzogen. Für den Herrscher hat es einen Sinn, seine Erscheinung und Umgebung symbolisch zu erhöhen. Weit mehr aber, als alle eigene Sorge, schmückt die Herrscher die Phantasie der kindlichen Menscheit. So kommt das Herrscherthum dem Bedürfniss der Völker nach Idealität entgegen. Nichts erhebt den Menschen mehr, als die Schönheit und Stärke des Menschen. Aber nicht die rohe, machtlose Freiheit der Einzelnen kann diese Schönheit und Stärke hervorbringen. Damit es menschliche Idealität in ihrer elementaren kindlichen Erscheinung gebe, muss es Unterworfene geben. Der Zauber, mit dem es die Phantasie besticht, die erhebende Macht, die es auf das Gemüth ausübt, ist eines der wesentlichsten Elemente des Herrscherthums. Dieser Zauber wirkt in verschiedenen Gestalten fort durch alle Zeiten. Nicht blos die Könige in Märchen sind es, die unsere jugendliche Phantasie bestechen. Das Königthum, der Inbegriff der Macht, der irdischen, nicht blos scheinenden, sondern realen Idealität, der Freiheit von allem Dienst und aller Noth des gewöhnlichen Lebens, wirkt noch heute auf jedes Gemüth. Es wirkt auf jedes Ge-

müth, auch auf die widerwilligsten. Denn diese Wirkung beruht auf zwei tiefen Grundtrieben der menschlichen Seele: auf dem Trieb und der Freude, Hoheit, Macht und Schönheit des menschlichen Daseins als Wirklichkeit anzuschauen, und auf dem zweiten Trieb, das Grosse und Erhebende neidlos anzuerkennen, auch wenn wir keinen unmittelbaren Theil daran haben. In seiner Selbstständigkeit ist es eben die Ergänzung, die Erhebung unseres eignen Daseins. Wir fühlen, dass wir nicht Alle die Macht haben können. Denn die Macht ist nur durch die Unterwerfung. So gewährt das Herrscherthum der Menschheit das Bild der höchsten Freiheit. Je mehr das Herrschaftsverhältniss aus der elementaren Stufe heraustritt, desto mehr tritt die Seite der Sorge für das Ganze und für die Beherrschten in dem Herrscherthum hervor. Der Herrscher wird Beschützer nach Innen und Aussen, d. h. Kriegsführer und Richter. Er wird der Helfer und Führer in jeder Noth, welche durch menschliche Anstrengung zu überwinden ist.

Nachdem die elementaren Formen überwunden sind, entwickelt sich aber das Herrschaftsverhältniss verschieden. Im Orient wird die Idealität des Herrscherthums phantastisch überspannt und in's Masslose gesteigert. Eine grossartige, aber unbezähmte Phantasie, eine selbstlose, den Naturmächten preisgegebene Leidenschaft vereinigen sich hier mit realen Verhältnissen, welche eine grosse Ausdehnung der Macht begünstigen, zur Ausbildung jener ungeheuerlichen Gestalt des Herrscherthums. Dagegen sehen wir im Occident in kleinen Gemeinwesen mit Beseitigung des Königthums zahlreiche Aristokratien entstehen. Die Aristokratie und die auf die Aristokratie folgende antike Demokratie ist aber nichts Anderes, als der Uebergang der Herrschaft auf Mehrere. Dem Königthum gegenüber hebt der herrschende Theil des Volks die Idee der Gleichheit heraus. Es erscheint unerträglich, dass ein Mensch, der wie andere Menschen auch ist, seines Gleichen unter sich sehen will. Aber die antike Freiheit ist wesentlich, wie schon Hegel es ausdrückt, nur die Freiheit Einiger, d. h. sie ist der Uebergang der Herrschaft und ihrer Idealität auf Mehrere, auf einen bevorzugten Theil. Zu dieser Freiheit gehören Sklaven und Metöken, ganz Unfreie und relativ Unfreie, gehören Barbaren, die dazu da sind, im siegreichen Kampfe zu

Sklaven gemacht zu werden. Diese Freiheit umfasst keineswegs das ganze Volk, so weit es zum Bestand des Gemeinwesens nothwendig ist. Aber sie umfasst alle Staatsangehörigen. Denn nur die Herrscher sind der Staat. Sie umfasst auch das ganze Volk. Denn die Rechtlosen gehören nicht zum Volk. Dies ist der ungeheure Zauber der antiken Republik, dass sie gebildet wird durch ein Volk von Königen. Denn nicht die Freiheit, als blosse Unabhängigkeit und Selbstversorgung, macht den antiken Bürger so gross, sondern die Herrschaft und die zur Herrschaft gehörende Idealität des Lebens. Denn der antike Bürger ist kein Arbeiter, Kaufmann, Fabrikant, berufsmässiger Gelehrter u. s. w. Er ist wesentlich Regent, Theilnehmer an den politischen Angelegenheiten und Herrschaftsverhältnissen seines Gemeinwesens. Ausser der Politik hat er als ächter Herrscher blos zu repäsentiren, sich zu schmücken, sich zu zeigen, oder auch hat er in liberaler Weise, ohne Berufszwang, der Wissenschaft, dem Denken, der Kunst zu huldigen u. s. w. Es ist kein Wunder, dass so das Bild der antiken Republik einen sinnverwirrenden Zauber ausübt. Wenn bei uns aber auch eines schönen Morgens die Republik decretirt würde, so sind wir noch lange nicht ein Volk von Herrschern, sondern Jeder hat alle Hände voll zu thun mit der Noth des Lebens. Dies kommt aber nicht daher, weil wir ärmer sind, sondern weil wir unendlich mehr Bedürfnisse haben und unendlich mehr Menschen befriedigen. Das Alterthum gab durch eine grosse Summe von Rechtlosigkeit und Elend Wenigen eine ideale Existenz. Wir bringen durch gegenseitige Arbeit die Befriedigung Aller hervor, oder streben wenigstens darnach. Auch der Staatsdienst hat bei uns nicht zum Zweck die ideale Selbstbefriedigung, sondern er ist ein Dienst, eine Arbeit, gegen andere Dienste, andere Arbeiten. Dafür lebt in Jedem die Idee des Ganzen und somit in jedem Einzelnen die Sphäre der Idealität. Wenn im modernen Staat alle Einzelnen direct für den Staat sorgen, so sind die einzelnen Interessen schlecht besorgt und der Staat obendrein. Daher bildet der ausschliessliche Staatsdienst bei uns eine gesonderte technische Function, die aber kein ausschliessliches Recht auf den Staat, keine Herrschaft begründet, sondern eben einen Dienst. Wie weit das Königthum von dem hier aufgestellten Begriff berührt wird, fassen wir weiter unten ins Auge.

Bis jetzt ist uns der Staat in seiner empirischen Entwickelung nur als ein Verhältniss der Herrschaft erschienen. Der endliche Zweck, der Nutzen, gibt der Herrschaft wohl Dauer, ja ohne ihn ist sie auf die Länge undenkbar. Aber er ist nicht das Motiv ihrer Gründung bei den Herrschern und nicht das Motiv ihres Eingangs bei den Unterworfenen. Unter dem Nutzen verstehen wir die Sorge für Ordnung, Friede, Recht, Schutz nach Aussen, Zusammenhalt des Daseins. Die Idealität und der Nutzen sind vielmehr die beiden sich ergänzenden Motive, welche dem Herrscherthum Halt und Wirkung geben. An diese Idealität des Herrscherthums schliessen sich Kunst und Religion an. Die Kunst findet in dem Herrscherthum die erste imponirende Erscheinung, welche sie zur Verherrlichung des Menschen anregt, und welcher sie ihre Gaben darbringen kann. Helden und Mächtige preisen die ersten Lieder, feiern die ersten Werke der Bildnerkunst. Aber auch die Religion steht mit dem Herrscherthum im engsten Zusammenhang. Auf dem Herrscherthum beruht einmal die Ordnung und dann die Idealität des Lebens. Beides ist auch der Inhalt der Religion. Die Religion knüpft an geistige Mächte, mögen dieselben auch noch die erscheinende Natur zum Träger haben, den Bestand, das Gesetz und die höhere Bedeutung des Lebens an. Die Religion entsteht zum Theil mit der Ausbildung des Herrscherthums. Denn erst dieses gibt dem Dasein Zwecke, dem Leben das Bild der um ihrer selbst willen daseienden Idealität und Macht. So ist die Göttersage überall mit der Heroensage verknüpft. Dass die irdischen Helden mit dem Götterglauben in Beziehung gesetzt werden, beweist, dass sie die Phantasie und ihren Trieb zur Idealität auf's Stärkste erregen, so wie sie den religiösen Vorstellungen erst Inhalt, menschliche Beziehung und Mannichfaltigkeit geben. Diese höchsten Güter seines Daseins, die Ordnung und die Idealität desselben, will der Mensch als nothwendig, von Ewigkeit her und unabänderlich wissen, um an sie zu glauben, die eigne Willkür ihnen zu unterwerfen, mit Sicherheit in ihnen zu leben, ihrer zu geniessen. So wird der bestimmte Herrschaftszustand als göttliche Institution, göttlichen Ursprungs und göttlichen Willens gefasst. Dies ist der uralte Ursprung der angestammten Obrigkeit von Gottes Gnaden. Obrigkeit sind die Herrscher, die nicht Diener des allgemeinen

Nutzens sind und für den Dienst des Regierens andere Dienste empfangen, sondern die um ihrer selbst willen da sind, um ihrer Idee willen, um der Gottheit willen, die diese Idee gewollt hat. Dieser Gedanke behält auch unter allen Kulturformen sein bestimmtes Recht. Der Staat, das sittliche Reich, ist eine göttliche Institution, und die Herscher sind nicht um des Volkes willen, d. h. nicht für die Einzelnen in ihrer empirischen Existenz, sondern um der Idee willen, welche in dem Ganzen sich ausdrückt. Aber davon ist doch die Transscendenz der empirischen Herrscher verschieden. Nur als Ausdruck der sittlichen Idee, nicht eigner Willkür, sind die Herrscher berechtigt, und die Idee des modernen Staats wird nicht mehr durch die Subjectivität des Herrschers allein gefunden.

Nicht überall allerdings geht die Religion dies enge Verhältniss zum Herrscherthum ein, wie es bei einigen Formen der orientalischen Despotie der Fall ist, und in gewissem Sinn bei der griechischen Freiheit. Der orientalische Despot ist das Bild, der Sohn und der Diener seiner Götter. Ebenso ist das Leben des griechischen Bürgers die Darstellung seines Götterhimmels, sowie dieser Götterhimmel Nichts ist, als die Idealität des Lebens. Dagegen stellen die indische und jüdische Religion das empirische und göttliche Leben im Gegensatz. Das empirische Leben empfängt von der Gottheit wohl auch seine Weihe und Bekräftigung; aber in Gott ist eine Unendlichkeit, die über jede irdische Bestimmtheit hinausgeht. Dieser Unendlichkeit trachtet der Inder in seiner Contemplation und Askese nach. Gott gleich zu werden, ist höher, als in dem Ring des Lebens als bestimmtes Glied zu stehen. Aber es ist nur die Sache Auserwählter. Weil aber diese über das bestimmte Leben hinausgehende Richtung im indischen Volke mächtig lebt, so erhält der Despotismus an dieser Richtung eine gewaltige Schranke. Ebenso verhindert bei den Juden die Religion immer wieder die Ausbildung eines Staats und Herrscherthums mit weltlicher Macht und Leidenschaft. Dafür erhält bei den Indern und Juden die Sitte, der nationale Charakter, das nationale Gesetz eine in sich vollendete und unvertilgbare Ausprägung. Dagegen haben sich die semitischen und medisch-persischen Kriegerstaaten zu grosser Ausdehnung emporgehoben, aber sind schnell vergangen. Mit ihren weltlichen Zwecken

und ihrer weltlichen Leidenschaftlichkeit haben sie dem Geist ihrer Angehörigen nicht diese innere Formbestimmtheit und Festigkeit gegeben.

Wir haben überhaupt bis jetzt nur die weltliche Herrschaft und vornehmlich die kriegerische Form ihrer Entstehung in's Auge gefasst. Bei der patriarchalischen Geschlechterherrschaft (s. oben S. 378) wird in der Regel der Stammesälteste oder die Stammesältesten Anfangs auch Bewahrer und Vermittler der religiösen Tradition sein. Sind die Genien, die in einem solchen Volk, äussere Drangsale abwehrend und innere Kraft weckend, auftreten, mehr weltlich und nach Aussen gewendet, so entsteht eine Erscheinung, wie das griechische Heroenthum, und das Priesterthum sondert sich nach und nach als eine untergeordnete Function aus der Herrschaft aus. Sind jene Genien aber mehr auf das innere Leben gewandt, so entstehen religiöse Heroen, wie Moses und die Propheten bei den Juden, die Brahmanen bei den Indern. Bei einer auf das innere Leben gewendeten Volksnatur wird das Priesterthum als Vertreter der Religion den grössten Einfluss im Nationalleben behaupten. Doch sind die eigentlichen Priesterstaaten selten. Die mythischen Priesterkönige haben wohl nicht die Herrschaft durch ihre priesterliche Stellung gegründet, sondern als natürliche Volkshäupter, als Patriarchen waren sie in elementaren Culturverhältnissen zugleich Priester.

Die Handelsstaaten des Alterthums sind wohl ursprünglich aus Seeräubervölkern entstanden. Daher finden wir bei ihnen zum Theil eine militärisch-monarchische Verfassung, wie bei den erobernden Staaten, zum Theil aber auch eine aristokratische; im Ganzen dieselben Entwickelungsformen, wie bei den übrigen Staaten des Alterthums.

Wir müssen nun wieder das Verhältniss der bis jetzt betrachteten Staatsformen, welche im Wesentlichen nur den Begriff der Herrschaft realisiren, zu dem Begriff der Gesellschaft in's Auge fassen, zu jenem so vieldeutigen Begriff, der neuerdings so sehr in den Vordergrund der politischen Wissenschaft zu treten beginnt. Man hat wohl behauptet, dass die älteren Staatsbildungen den Begriff des Staats gar nicht realisiren, sondern nur Gesellschaftsbildungen sind, oder auch, dass in diesen Bildungen der älteren Zeit Staat und Gesellschaft zu-

sammenfallen. Seitdem wir den vorigen Abschnitt vollendet, ist der zweite Band von Ludwig Stein's System der Staatswissenschaft, die Gesellschaftslehre enthaltend, erschienen. Dieses Werk berührt sich so vielfach und wesentlich mit unsern Untersuchungen, dass wir zur Auseinandersetzung mit demselben unten eine eigene Abhandlung folgen lassen. Hier, bei der positiven Entwickelung unserer eignen Meinung, werden einzelne Ansichten Stein's nur andeutend berührt. Stein definirt die Gesellschaft als die Ordnung der geistigen Güter der Menschheit. Wir haben sie definirt als die natürliche, einseitige, dem Princip der Totalität nicht unterworfene, so zu sagen wildwachsende Entwickelung der sittlichen Kräfte im Gesammtleben der Menschheit. Doch nimmt Stein dieses Moment bei seiner Ausführung des Gesellschaftsbegriffes auf. Er hat es nur nicht mit in die Definition gefasst. Der Staat ist Stein dasjenige Element, wodurch sich die Ordnung der geistigen Güter zur Persönlichkeit zusammenfasst. Damit strebt Stein nach demselben Begriff, den wir bezeichnet haben als die Constituirung der sittlichen Functionen zur Totalität der sittlichen Welt. In der Bezeichnung Totalität liegt nach der Gewöhnung unseres jetzigen (hegel'schen) philosophischen Sprachgebrauchs, dass die Totalität auch eine wahre sei, nicht die äusserliche Vollständigkeit der Momente, sondern zugleich, dass jedes Moment in seinem wahren Werthe gesetzt sei. Dies liegt weniger in der Bezeichnung Persönlichkeit. Eine Gesellschaft kann sich zur Persönlichkeit zusammenfassen und doch im Innern grosse Missverhältnisse befestigen. Sie widerspricht damit nicht dem Begriff einer Persönlichkeit überhaupt, sofern nicht Persönlichkeit gleichbedeutend genommen wird mit dem Wesen des sittlichen Geistes in seiner Ewigkeit. Doch ist dieser Unterschied nicht weiter zu urgiren. Stein will die Gesellschaft so vom Staat unterscheiden, dass in der Gesellschaft und ihren Verkörperungen stets das Interesse des Einzelnen massgebend sei, im Staat immer das allgemeine Interesse. Allein dieser Gegensatz ist nicht ganz richtig gefasst. In den Gesellschaftstendenzen kann eben sowohl das individuelle Interesse, wie das collective Interesse vorwiegen. Nicht das individuelle Interesse gibt der Gesellschaft ihren Charakter, im Gegensatz des allgemeinen, sondern das besondere Interesse, — sei es nun individuell

oder collectiv, einseitige Idee, — im Gegensatz des allgemeinen. Die Kirche des Mittelalters kann als eine Gesellschaftstendenz bezeichnet werden. Aber sie setzte nicht — denn die Perioden der Entartung gehören nicht hierher — das Interesse der Geistlichen, sondern ihre einseitige Idee der Totalität gegenüber. Die Einseitigkeit der sittlichen Idee, welche den Zusammenhang mit der Totalität verliert, nicht blos die Totalität einseitig darstellt — denn dann hält sie sich immer noch in der Sphäre der Totalität und lässt den entgegengesetzten Momenten eine, wenn auch beschränkte Rücksicht angedeihen — bildet den Charakter der Gesellschaftstendenz. Man kann sagen, die Gesellschaftstendenz ist die zum Interesse herabgesunkene Idee. Aber ebenso hat das Interesse, wenn es sich in grossem Umfang geltend macht, nothwendig die Tendenz, Idee zu werden.

In der Entwickelung der sittlichen Kräfte im Gesammtleben der Menschheit liegt nothwendig, dass sie sich verkörpern, sich Collectivorganismen anbilden. Sofern diese Organismen nicht ihrerseits Organe eines höchsten, allumfassenden Organismus sind, sondern sich isolirt und kämpfend durchsetzen, haben wir eben das Stadium der blossen Gesellschaft, nicht den Staat. Sobald ein besonderer Collectivorganismus zwar einer ganzen sittlichen Welt eingeordnet ist, aber die übrigen Momente und Gesellschaftsbildungen einseitig dominirt, können wir sagen: der Staat ist vorhanden, aber er steht unter der Potenz der Gesellschaft, d. h. der Staat erfüllt seine Aufgabe nicht, das wahre Verhältniss der sittlichen Momente der blos natürlichen Macht der Gesellschaft gegenüber zur Geltung zu bringen. Vielmehr wird seine Idee des allgemeinen Rechts und der allgemeinen sittlichen Macht missbraucht, ein unwahres Recht und eine unwahre Macht zu stützen. Der Staat enthält immer eine Ordnung der Gesellschaftsmomente, aber, so zu sagen, nur durch ihr pathologisches Verhältniss, durch eine falsche Ordnung, tritt die Macht der Gesellschaft gegen den Staat hervor. Nun strebt jeder Gesellschaftszustand, sich als sittliche Idee, als Staat, zu constituiren und zu befestigen. Der Zwiespalt von Gesellschaft und Staat tritt erst hervor, wenn durch das Wachsthum neuer Kräfte die befestigte Gesellschaftsordnung dem wahren Verhältniss nicht mehr entspricht, wenn die sittliche Macht des Staats missbraucht wird, ein falsches Recht zu

stützen. Dann erscheint der Staat als seiner Idee unangemessen, als von der Gesellschaft gefesselt. In diesem Sprachgebrauch ist Gesellschaft immer genommen als die Erscheinungswelt der sittlichen Kräfte, der Staat als die Idee. Der Staat ist auf die Wahrheit der Gesellschaft gerichtet. Die Gesellschaft, ohne die Idee der sittlichen Wahrheit, ist das Chaos der einzelnen Kräfte und ihr willkürliches Verhältniss.

Jeder Collectivorganismus, welchen sich eine sittliche Kraft der Menschheit anbildet, bedarf einer bestimmten Machtsphäre. Ja es wohnt ihm naturgemäss die Tendenz inne, sich zur allumfassenden oder wenigstens zur relativ höchsten Macht zu erheben. Die Macht gründet sich auf drei Momente: auf den Glauben, auf das Recht, auf den Besitz. Der Besitz, das Eigenthum — auf den Unterschied dieser Begriffe kommt es hier nicht an — ist die Grundlage aller Macht oder vielmehr die Eine Seite derselben. Macht ist zunächst Herrschaft in der äussern Welt über Dinge und über Menschen. Durch Besitz, durch Herrschaft über Dinge, wird auch der Mensch in Botmässigkeit gebracht, weil der Mensch von den Sachen abhängt. Der erste Besitz, der Macht verleiht, sind die Waffen und Kriegsmittel; dann aber der Bodenbesitz, weil dieser das Unentbehrlichste, die Nahrung, gibt, sowie alle übrigen Sachen, wenn auch erst in unverarbeiteter Form, deren der Mensch bedarf. Viel später erscheint der Besitz in der Form des Capitals. Das Wort Capital hat einen ganz allgemeinen Sinn, in welchem es jeden geschaffenen Werth, insofern er ein Mittel zur Erzeugung neuer Werthe ist, bedeutet. In diesem Sinne ist das Capital des Wilden seine Waffe. Aber Capital hat zugleich einen engern Sinn, wenn die Natur des geschaffenen Werthes, Erzeugungsmittel neuer Werthe zu sein, am reinsten und abstractesten hervortritt. Dies ist erst möglich, wenn der allgemeine Tauschwerth, das Geld, eingetreten ist und in seiner Anwendung vervollkommnet. Hier erst kann das Verhältniss der Productionsmittel zu dem Productionserfolg genau übersehen werden, und Capital bedeutet hier den Werth der Productionsmittel, d. h. den allgemeinen verfügbaren Werth, den Ueberschuss der Production, der fähig ist, als Productionsmittel verwandt zu werden.

Das zweite Element der Macht ist das Recht. Nur wo eine Machtsphäre allgemein anerkannt und durch eine allgemein geltende Regel in ihrer Integrität geschützt ist, wenn sie also nicht dem Zufall des Angriffs und Kampfes beständig unterworfen, erst dann ist sie wahrhaft Macht. Eine Macht, die beständig um ihre Existenz kämpfen muss, reibt sich auf. Das nothwendige Ziel jeder Machtgründung ist die dauernde und ruhige Anerkennung, welche zum ruhigen Genuss führt, d. h. eben das Recht. Zur Vollendung gelangt die Macht aber erst durch den Glauben an ihre sittliche Nothwendigkeit. Ohne diesen Glauben ist die Macht nicht sicher, dass der Geist sich nicht gegen das Recht empört. Die Macht legitimirt sich sonach durch die sittliche Idee, welche den Gemeinzustand zusammenhält, entweder so, dass sie sich an die vorhandene Idee anlehnt, oder eine neue Idee hervorruft. Die Idee aber ist immer Totalität, welche das Leben umfasst. Sonach kann sich die Macht durch die Idee nur legitimiren, wenn sie einen Beruf für die Totalität erfüllt oder sich geradezu mit dem höchsten Zweck des Lebens identificirt.

In welchem Sinne nun ist zu sagen, dass eine gemeinschaftliche Kraft der Menschheit, welche sich einen Collectivorganismus und eine Machtsphäre bildet, eine gesellschaftliche Thatsache sei? Und in wiefern kann gesagt werden, dass die Herrschaft, die Macht schlechthin, wie wir sie in ihrer Ausbildung als Selbstzweck und in ihrer nothwendigen Erfüllung mit dem Zweck der Totalität verfolgt haben, nicht eine staatliche, sondern eine gesellschaftliche Erscheinung sei? Es liegt hier noch ein Moment in dem Begriff Gesellschaft, das noch nicht klar herausgefunden und bestimmt ist. Wir haben die Gesellschaft bestimmt als das natürliche Wachsthum der gemeinschaftbildenden Kräfte der Menschheit. Dieses natürliche Wachsthum ist nicht zu nehmen wie das der Pflanze oder des Thieres, wo aus dem Naturprocess der normale Typus hervorgeht. In der sittlichen Welt ist der normale Typus das Kunstwerk des freien Geistes. Daher entsteht die Normalität der sittlichen Kraft nur durch die aus der Allgemeinheit des Willens hervorgehende Leitung zur Totalität. Nun ist die Macht das Mittel aller Ausbreitung und Geltung. Gesellschaftlich ist daher eine Erscheinung dann, wenn sie das Streben nach Macht,

den Besitz der Macht, zum Selbstzweck erhebt. Die Staatsgewalt ist so lange blos eine gesellschaftliche Erscheinung, als sie die Macht will um der Macht willen, oder auch so lange, als sie die Macht zum Mittel ihrer Inhaber, der Gewaltigen, macht. Dies Verhältniss hört nur dadurch auf, dass es nur Eine Macht gibt, die alle andern in sich auflöst, und dass diese Macht nicht Zweck für ihre Inhaber, sondern blosses Mittel der sittlichen Idee ist, dass die Machtinhaber nur die Diener der sittlichen Idee sind, dass sie die Macht nur für die Idee gebrauchen, aber nie mit ihr sich selbst dienen. Den Machtinhabern gebührt, wie allen andern Arbeitern, der Lohn ihres Dienstes zu ihren persönlichen Zwecken, aber nimmermehr zu diesen Zwecken die Macht. Diese Macht, welche alle andern in sich aufgelöst hat und nur dem sittlichen Zweck dient, ist der Staat.

Wir haben in den Ausführungen zu Anfang dieses Abschnitts gesehen, wie der Staat aus der Herrschaft entsteht, also aus dem Zustand, wo die Macht am directesten und allein Selbstzweck ist. Wir haben ferner gesehen, wie dieser Zustand sich nur behauptet, indem er dem sittlichen Bedürfniss der Natur des Menschen nach Idealität und nach Ordnung entspricht. Diese beiden Momente bilden aber einen Widerspruch in dem Begriff der Herrschaft: einmal der Dienst der Idee und der Ordnung, und dann das persönliche Interesse der Herrscher. Man kann sagen, so lange ist der Staat mit der Gesellschaft verwickelt, so lange ist die wahre Idee des Staats nicht realisirt, als die Herrschaft noch nicht Dienst der Idee geworden ist, als sie noch von dem persönlichen Interesse bestimmt und erfüllt wird. Der Begriff der Sache ist, dass die sittliche Function des Herrschers und die empirische Individualität der Herrscher getrennt sind. Wenn dies der Fall, so wird aus dem Begriff der Herrschaft der der Regierung. Wir sahen früher, wie aus dem Begriff der Herrschaft der der Obrigkeit hervorgeht. Herrschaft ist Innehaben der Macht blos zu dem Zweck des Machthabens. Der Herrschaft ist der Dienst des sittlichen Zwecks accidentell. Nur insofern die Herrschaft auf Selbsterhaltung gerichtet ist und das absolut Widersittliche sich selbst zerstört, nimmt die Herrschaft die Achtung und den Schutz des Sittlichen bis zu einem gewissen Grad in sich auf. Sie setzt

sich selbst gewisse sittliche Schranken. Aber dies ist noch weit entfernt von dem einzigen Dienst der sittlichen Idee. Durch den Glauben, durch das Recht wird das Herrenthum zur Obrigkeit, zur Vollstreckerin einer von Gott gewollten Ordnung; nicht um des Ganzen einer menschlichen Vereinigung willen, welche sich die beste Ordnung zu schaffen das Recht hätte, sondern um dieser Ordnung, worin der Herrscher am besten bedacht ist, als einer absoluten willen. In einer solchen durch den Glauben sanctionirten Ordnung gibt es wohl eine höhere Idee als die blosse Herrschaft. Aber den beherrschten Gliedern des Gemeinwesens gegenüber erscheint die zur Obrigkeit gewordene Herrschaft doch als Zweck, nicht als Diener. Sie erscheint als Werkzeug der sittlich-religiösen Idee. Aber diese Idee ist in der Obrigkeit, nicht in dem Ganzen, welchem die Obrigkeit dient, dargestellt. Wenn die Obrigkeit dem Ganzen dient, wird sie eben zur Regierung. Hier gibt es nun aber noch ein mittleres Verhältniss. Die drei Gestalten des Verhältnisses, welche wir vor uns haben, sind folgende; oder wenn wir die abstracte Herrschaft dazu nehmen, sind es vier. Entweder eine menschliche Vereinigung wird durch eine Herrschaft zusammengehalten, und diese Herrschaft mit ihrem ganz unfreien Dienst ist die höchste Thatsache des gemeinschaftlichen Lebens, noch durch keine Idee gemildert, erhoben, veredelt. Dies ist ein Zustand, wie er nur in elementaren Völkerentwickelungen vorkommt. Oder zweitens, ein Volk wird durch eine Herrschaft zusammengehalten, und dieses Herrscherthum realisirt eine religiöse Idee, in welche auch die Beherrschten als berechtigt aufgenommen sind. Das Herrscherthum ist aber nicht blos das Werkzeug der Idee, sondern unmittelbar der göttlichen Sphäre theilhaftig, so dass das Herrscherthum nicht blos Mittel, sondern zugleich Zweck ist, so dass die empirische Subjectivität der Herrscher in das göttliche Recht aufgenommen ist. Den conträren Gegensatz zu dieser Gestalt des obrigkeitlichen Verhältnisses bildet diejenige, wo die sittliche Idee in der empirischen Gesammtheit der Volksgenossen ruht, und das Volk an der Regierung nur eine Dienerin des Ganzen hat, eine Dienerin nicht blos der Idee des Ganzen, sondern des empirischen Volks. Hier kann von Regierung, aber gar nicht von Obrigkeit gesprochen werden. Die edelste, dem Begriff

entsprechende Gestalt des obrigkeitlichen Verhältnisses ist aber eine vierte, diejenige, wo das Volk durch die Obrigkeit zur idealen Totalität zusammengehalten wird, wo die Obrigkeit nicht mehr abstracte Herrschaft, wo die Herrschaft als solche, d. h. der blossen Form wegen, gar nicht mehr in der sittlichen Idee berechtigt, aber wo die Regierung auch nicht Dienerin des erscheinenden Volkes ist, sondern lediglich Dienerin der sittlichen Idee. In dieser Gestalt sind die beiden Begriffe Obrigkeit und Regierung vereinigt. Es ist die Regierung mit obrigkeitlichem Charakter und die Obrigkeit, welche schafft und dient, nicht herrscht und geniesst, oder gar den Dienst der Idee durch die Eitelkeit des empirischen Subjects entwürdigt und launenhafte Machthaberei für Vollstreckung des göttlichen Willens ausgibt. Es versteht sich, dass die sittliche Idee nicht transscendent und fertig über dem Volke schwebt, sondern beständig gefunden und herausgearbeitet sein will. Daher kennt diese Gestalt des obrigkeitlichen Verhältnisses nicht einen Regentenstand, wie die platonische Republik, sondern eine beständige Vermittelung zwischen der obrigkeitlichen Sphäre und der allgemeinen, die Erhebung aller Einzelnen in die sittliche Totalität, oder, wie Herr von Gerlach ganz vortrefflich von Hegel entlehnt, die Freiheit als Durchdringung Aller mit obrigkeitlichem Sinn. Von den drei andern Gestalten des obrigkeitlichen Verhältnisses muss gesagt werden, dass bei ihnen die Idee des Staats noch mit der Gesellschaft, das besondere Interesse noch mit dem allgemeinen verwickelt ist. Die empirische Allgemeinheit der dritten Gestalt ist keineswegs die wahrhafte Allgemeinheit der Idee.

Wir haben den Staat bis jetzt geschichtlich blos als Herrschaft betrachtet, oder wenigstens als mit dem gesellschaftlichen Element in dem angegebenen Sinn, d. h. mit dem Sonderinteresse der Herrscher, verwickelt. Wir werden nachher sehen, wie der Staat sich zum Werkzeug der sittlichen Idee reinigt. In diesem Process wirken zusammen einmal die grössere Gesellschaft, dies Wort als empirische Einheit der sittlichen Zwecke genommen, zweitens aber das Christenthum. Erst der ausserirdische, rein geistige Zweck gibt die Möglichkeit, dass der Herrscher als Regent zum Diener der sittlichen Idee wird, dass der empirische Zweck nicht mehr mit dem

sittlichen vermischt wird, d. h. eben die Möglichkeit der reinen Hingabe an die sittliche Idee. Hier ergibt sich nun aber die so bedeutende Idee des modernen Königthums, des monarchischen Princips im modernen Sinn. Das Königthum ist so zu sagen der einzige Rest der Vermischung von Staat und Gesellschaft, der einzige Rest auch davon, dass die sittliche Idealität und die empirische Person sich mischen. Aber dieser Rest ist nicht etwa ein zufälliger, sondern ein nothwendiger, unaufgeblicher. Es gibt keine herrschende Klasse mehr, die Macht in Händen haltend, welche der Totalität zukommt, und die Totalität in einem Sonderinteresse lenkend. Noch weniger gibt es eine herrschende Klasse in dem Sinn, dass sie an sich selbst allein die erscheinende menschliche Idealität für sich und die Beherrschten darstellte. Aber es gibt Einen Herrscher, der an seiner Person die höchste menschliche Macht und Freiheit darstellt: Freiheit einmal im Sinne der höchsten Macht über irdische Güter, zweitens im Sinne der Freiheit vom endlichen Zweck. Der Eine Herrscher stellt aber auch die höchste menschliche Idealität in dem Sinne dar, dass in ihm die empirische Individualität und der Dienst der Idee sich durchdringen, dass er nicht nur seine Individualität durch die sittliche Idee bestimmt — dies soll jedes Glied des Gemeinwesens — sondern dass er auch durch seine Individualität die höchste Geltung der Idee bestimmt. Wenn die sittliche Welt die nothwendige Tendenz hat, die Idee und den Organismus des Staats als den unverfälschten Diener ihrer Allgemeinheit herauszubilden, so ist das monarchische Herrscherthum mit dem Staat verträglich. Eine herrschende Klasse hat nothwendig ein Sonderinteresse. Der Monarch aber, der die Alles auflösende Macht in seinen Händen hält, hat kein Interesse, als dass der Selbsterhaltung der Macht. Die Alles auflösende Macht erhält sich aber nur, wenn sie alle Sonderinteressen in ihrer Wahrheit schützt und entwickelt. Damit ist gezeigt, dass das monarchische Herrscherthum dem Begriff des Staats nicht widerspricht. Es muss aber weiter gegangen werden und eingesehen, dass es ihm nothwendig ist. Nur wenn die sittliche Idee gegen die empirische Gesammtheit in sich selbstständig ist, wenn sie nicht blos aus der empirischem Gesammtheit hervorgeht, sondern ebenso diese Gesammtheit bildet und erhebt,

dann nur erfüllt der Staat seinen Begriff, dann nur löst er sich wahrhaft von der Gesellschaft ab. Dies geschieht aber nur dadurch, dass das persönliche und Familieninteresse und das allgemeine Interesse in dem erblichen Herrscherthum verschmolzen sind, dadurch, dass die allgemeine Macht und durch die Selbsterhaltung dieser Macht die sittliche Idee das persönliche Interesse eines Einzelnen und seiner Familie sind. Andere Momente des modernen Königthums fassen wir an geeigneter Stelle ins Auge.

Wenn nun die Arbeit der Geschichte es dahin bringt, dass der Staat sich von der Gesellschaft loslöst, so ist damit nicht gesagt, dass der Staat je einen andern Inhalt haben könne, als die Gesellschaft, eben durch die Idee des Staats geformt und zusammengehalten; dass der bestimmte Staat je etwas Anderes enthalte, als das Verhältniss der gesellschaftlichen Kräfte und ihrer Verkörperung, der gesellschaftlichen Mächte. Aber die Ablösung des Staats von der Gesellschaft ist dennoch ein ungeheurer Fortschritt der sittlichen Entwickelung. Denn da jetzt nicht mehr der Bestand einer gesellschaftlichen Macht mit der Rechtsidee und mit der höchsten sittlichen Idee zusammenfällt, da diese eben als Staat jetzt in sich selbstständig ist, so geht das Wachsthum einerseits, die Abnahme andererseits der gesellschaftlichen Mächte jetzt friedlich vor sich. Das Sonderinteresse bleibt Sonderinteresse. Es vermag sich nicht mehr als allgemeine Macht geltend zu machen. Ferner aber hängt der ideale Werth des Einzelnen jetzt nicht mehr von der gesellschaftlichen Macht und gesellschaftlichen Stellung ab, welche ein relativ Aeusseres und Zufälliges ist. Denn die Selbstständigkeit des Staats zieht die Selbstständigkeit der ganzen idealen Sphäre von der gesellschaftlichen Macht nach sich. Die Selbstständigkeit des Staats ist aber von der ungeheuersten Bedeutung auch für die Gesellschaft selbst. Erst mit der Selbstständigkeit des Staats, als der allgemeinen Macht und als des Dieners der sittlichen Idee, erhalten die Sonderinteressen die Freiheit der Bewegung und die Fähigkeit der unendlichen Ausbildung. Kein Sonderinteresse hat an der herrschenden Macht einen Rival mehr, die ihrerseits vom Sonderinteresse gänzlich frei ist. Andererseits ist jedem Sonderinteresse die Richtung zur dauernden Macht durch Beschränkung der andern genommen,

da die absolute und allgemeine Macht ein- für allemal ausserhalb der Sonderinteressen constituirt ist. Endlich ist die Ausbildung der Sonderinteressen in die Sphäre gewiesen, wo sie hin gehört, in die der materiellen Güterproduction. Keine moralische Kraft kann sich, wie im Mittelalter die Kirche, als gesellschaftliche Macht etabliren. Jede moralische Kraft muss sich an den Staat anschliessen, in welchem die Gesammtheit der sittlichen Ziele concentrirt ist.

Der erste grossartige Uebergang von der Herrschaft einer gesellschaftlichen Klasse zur Monarchie, zur Regierung im rein staatlichen Sinn, welche sich das Wohl des Ganzen zum Zweck setzt, ist die Gründung der römischen Monarchie. Der orientalische Despotismus hat immer viel von dem gesellschaftlichen Charakter behalten, den Charakter einer Herrschaft um der Herrschaft willen, die als solche Ausdruck einer göttlichen Ordnung ist. In den hellenistisch-orientalischen Staatbildungen drang dieser orientalische Charakter ebenfalls hindurch, und die Frivolität des in der Auflösung begriffenen Hellenenthums trug in die Willkür des orientalischen Despotismus den dynastisch-persönlichen Egoismus. Selbst Alexander, trotz der grossen organisatorischen Zwecke, die er sich setzte, trägt vielmehr den Typus des Heros, des Halbgottes, für den der Zweck nur da ist, um die grosse Persönlichkeit zu heben, als den Typus des Staatsmannes, des Gesellschaftsordners. Ganz anders der Gründer der römischen Monarchie. (Vergl. die berühmte Charakteristik Cäsar's von Mommsen.) Aus dem demokratischen Parteiführer geht der Selbstherrscher hervor. Der grosse versöhnende und ordnende politische Zweck, wie er dem hellen Verstande aufgeht, macht aus dem Wüstling den Staatsmann und nicht den Egoisten zum Herrscher, sondern den Diener des Staatsgedankens. Jetzt entsteht auch zum ersten Mal eine Regierung im engern Sinne dieses Worts, ein Staatsdienst, der nicht auf eine gesellschaftliche Stellung basirt ist, eine Administration, eine Bureaukratie. Die frühern Regierungsämter waren dem Begriff nach Ehrenämter, freilich, als der Staat erobernd wurde, indirect das Mittel ungeheurer Macht und ungeheuren Reichthums. Die Aemter beruhten ganz auf der Existenz einer herrschenden Classe, auf dem Begriff eines Geschlechts von Herrschern, wo Jeder ohne Unterschied zu den Aemtern

befähigt ist. Es gab keine Routine, keine Technik, keine Vorbereitung, keine centralisirende Aufsicht, keine Hierarchie des Staatsdienstes. Die einzige Verantwortlichkeit, welche durch die Anklage in Rom bewirkt wurde, konnte begreiflicher Weise nur gegen die alleräussersten Ausschreitungen in Betracht kommen. Erst seitdem der Staatsdienst in Einer Person zusammenläuft, ändert sich dies. Die alten Staatsämter verlieren ihre Bedeutung. Denn die eigentlichen Diener des Staats sind die Diener des Kaisers.

So grauenvolle Scheusale auch den Thron der römischen Kaiser eingenommen und diesen Thron zum Tummelplatz des wahnsinnigsten und rohesten Egoismus gemacht haben, so hat die römische Monarchie im Ganzen doch diesen Charakter bewahrt: der Schutz, freilich der theuer erkaufte Schutz aller Interessen gegen das Sonderinteresse zu sein. Sie hat das grosse Reich nach und nach nivellirt und den unterworfenen Völkern nach einem schwülen Mittag wenigstens einen milden Abend verschafft. (Mommsen.)

Als nach dem Untergang des römischen Staat die germanischen Reiche entstehen, erhält der Staat wieder zunächst den gesellschaftlichen Charakter, d. h. Regieren und Herrschen ist wieder ein Sonderrecht geworden, die Folge einer gesellschaftlichen Stellung, der Angehörigkeit zum Volke der Eroberer. Bruchstückweise werden die ausgeprägten Formen des römischen Staatswesens in die neuen Bildungen aufgenommen und benutzt. Allein es fehlt viel, dass die neuen Staaten den Charakter der Festigkeit, des Zusammenhangs in Verwaltung und Gehorsam gehabt hätten, wie der römische Staat. Denn diese neuen Staaten bestehen nicht aus einer zahlreichen, in mannichfaltigen Interessen sich bewegenden Gesellschaft einerseits, die eben durch den Dienst der Privatinteressen unfrei ist, und einer allmächtigen Verwaltung mit dem Alleinherrscher an der Spitze andererseits; sondern sie bestehen aus einem unterworfenen Volk und einem Volk von Herrschern andererseits. Die Herrscher haben kein Privatinteresse, kein Geschäft, als die Herrschaft, und sie erkennen in dem König nur den frei gewählten Führer, den Ersten unter Gleichen. So ist dieser Staat in seinem Zusammenhange schwach, anarchisch, ungeordnet. Das Lehnwesen ist der Versuch, aus der Anarchie ein wahres Zu-

sammenhangs- und Abhängigkeitsverhältniss zu schaffen. Der grosse Grundbesitz, den die Eroberer sich angeeignet, verbunden mit der relativ wenig zahlreichen Bevölkerung, macht es möglich, Land zu verleihen gegen die Verpflichtung persönlicher Treue und persönlicher Dienste. Andererseits treibt die sociale Unsicherheit den kleinen Grundbesitzer nothwendig in den Schutz und die Abhängigkeit des grossen. Der grosse Grundbesitzer, der über viele Lehnsleute gebietet, ist im Stande, den einzeln stehenden Mann, der sich ihm anschliesst und unterwirft, zu schützen. Der Lehnsverband ist der naturgemässe Trieb dieser Gesellschaft. Ausser ihm gibt es nur Unsicherheit, Anarchie, Gewalt. Doch mildert das Lehnswesen diese Uebel nur, aber es hebt sie nicht auf. Es bleibt der Gegensatz der grossen Lehnsherren unter einander, die Unsicherheit des Lehnsverbandes nach Innen. Es gehört an eine andere Stelle, die Ausbildung und den Verfall des Lehnswesens zu verfolgen. Für uns ist die Bemerkung wichtig, wie das Lehnswesen, ursprünglich ein Versuch, ein der Persönlichkeit der Herrscher dienendes Beamtenthum zu gründen, ganz und gar umschlägt in eine gesellschaftliche Institution, in die Bildung einer herrschenden Classe. Das ist gerade das Eigenthümliche des Lehnssystems, dass fast in keiner Staatsform der öffentliche Dienst so sehr den Charakter eines Privatnutzens hat. Andererseits erscheint freilich auch das Privateigenthum als gänzlich von der öffentlichen Pflicht durchzogen, als ein Amt, wie man es neuerdings ausgedrückt hat. Dies ist eine der Eigenschaften, welche unsere Reactionäre an dem Mittelalter so sehr zu loben wissen. Allein es ist dies vielmehr ein barbarischer Zustand. Die höchste sittliche und materielle Kultur ist nur möglich, wo die Privat- und öffentliche Sphäre getrennt sind. Die antike Freiheit absorbirte die Privatsphäre in die öffentliche. Von dem Mittelalter kann man das Umgekehrte sagen. Allein in beiden Fällen findet auch die Umkehrung des Verhältnisses statt. Die individuelle Leidenschaft drängt sich in die antike Freiheit, und das Mittelalter kennt kein wahres Privateigenthum. Wo die Ausbildung der besondern Interessen nicht unmittelbar durch den Staat befriedigt wird, nur da ist der Staat das wahrhaft Allgemeine.

Wenn wir die Gesellschaft definirt haben als die naturwüchsige, um die Totalität unbekümmerte Ausbildung der sittlichen Kräfte zu collectiven Organismen oder Körperschaften, so bietet das Mittelalter zum ersten Mal das Bild einer solchen Gesellschaft in grossartig entwickelten Formen dar. Der antike Staat war ganz Gesellschaft. Denn die staatbildenden, die regierenden Classen dienten nicht dem Staat, als der alle Interessen entwickelnden Allgemeinheit, sondern sie besassen die Staatsgewalt als Sondereigenthum, als ein Mittel collectiv-individueller Macht und Ehre, individuellen Besitzes, individuellen Genusses. Und doch tritt uns hier kein Gegensatz von Staat und Gesellschaft entgegen. Denn in der staatbildenden Classe sind alle Functionen des sittlichen Lebens vereinigt. Die herrschende Classe ist der Träger der Religion und geistigen Bildung. Sie ist der Träger der Arbeit und des Handels, wenn sie dieselben auch durch ihre Sklaven vollziehen lässt. Denn da es keine unabhängige Arbeit gibt, so geht der Impuls der Arbeit von den Herren aus. Ganz anders im Mittelalter. Hier gibt es eine eigene Kirche, die einen abgesonderten Körper, Besitz und Macht hat. Diese Erscheinung kommt daher, weil das geistige Leben ein überirdisches Ziel hat und seine Bestimmung nicht in der gegenwärtigen Ordnung der Dinge findet. Im Mittelalter bildet sich in dem Bürgerthum, in den Städten, die unabhängige Arbeit aus. Die Idealität der Tapferkeit, der persönlichen Repräsentation, des idealen Dienstes, des Dienstes der geistigen Macht, dieser Dienst aber so gefasst, als bestände er in äusserem Kampf, bildet sich in Adel und Ritterthum aus. Alle diese gesellschaftlichen Organismen oder Herrschaften sind zugleich ein Stück Staat für sich, weil der wahre, der allgemeine Staat nicht existirt. Bei diesem Reichthum gesellschaftlicher Bildungen fehlt doch der einheitliche, der wahre Gesellschaftszweck. Die zusammengehörigen Functionen sind von einander losgerissen und verlieren mit ihrer gegenseitigen Abhängigkeit ihre wahre Bestimmung. Die Tapferkeit, der kriegerische Dienst, dient nicht dem Ganzen, sondern ist Selbstzweck, auf Kosten der eigenen Gesellschaft. Das geistige Leben gibt nicht der gesellschaftlichen Production Kraft und Frieden, sondern es zehrt auf ihre Kosten. Die Arbeit ist gezwungen, sich abzuschliessen, sich zum Staat im Staat zu

machen, während es doch die andern Stände sind, für die sie arbeitet, auf die sie angewiesen ist. Allein wenn diese mittelalterliche Gesellschaft hat untergehen müssen, und in dem Grad hat untergehen müssen, als der Staat wieder zur Geltung gekommen ist, so ist sie doch von ungeheurem Werth gewesen. Denn die sittlichen Functionen haben hier zum ersten Mal ihre Selbstständigkeit erhalten. War diese Selbstständigkeit auch eine falsche und einseitige, so war die Selbstständigkeit der sittlichen Functionen doch der unvermeidliche Durchgangspunkt zu ihrer nothwendigen Geschiedenheit. Das Alterthum kannte nicht das Leben in geistigen Dingen als eigenen Beruf. Wo etwas Aehnliches vorkam, war es individuelle Liebhaberei. Die Wissenschaft des Alterthums war entweder praktisches Lehrerthum, oder vom Staat abgezogenes Einsiedlerthum, aber das Letztere blos als eine private Laune. Seit dem Christenthum und der mittelalterlichen Gesellschaft ist es ein socialer Beruf, die geistige Bestimmung zu suchen, die nicht in die praktische Thätigkeit der Gegenwart aufgeht. Erst seitdem gibt es ein selbstständiges Leben im Geist. Durch diese Selbstständigkeit aber ist die Kraft der sittlichen Production unendlich erhöht worden. Wie unermesslich die Folgen der unabhängigen Arbeit sind, bedarf nur einer Andeutung.

Von grossem Interesse ist die Frage, wodurch die Arbeit zu dieser Unabhängigkeit gelangt ist. Wir stossen hier, wie bei der Erklärung aller Erscheinungen der neuern Welt, auf den Einfluss des Christenthums. Mochte der freie Mann, der Gebieter, der sein Leben den Waffen, der Ehre, der Gerechtigkeit, den idealen Interessen widmete, noch so hoch über dem Arbeiter stehen, die höchste Idealität des Menschen liegt seit dem Christenthum nicht mehr in dieser irdischen Idealität. Dies ist der Unterschied vom Heidenthum. Nun haben aber freilich noch viele andere Ursachen mitgewirkt: die eigenthümliche Art der Städtebildung, welche gleich von Anfang hinausgeht auf eine Trennung des Landbaues von Industrie und Handel; dass die Grundbesitzer sich nicht in den Städten zusammendrängen, dass also der Landbau nicht von den Städten abhängig wird. Dies hat aber wieder zur Folge, dass Grundbesitz und Handel nicht in denselben Händen vereinigt wird. Dies Alles hängt wieder zusammen mit dem Sinn des Adels,

mit dem germanischen Unabhängigkeitssinn überhaupt, dass der hochgestellte Freie so lange als möglich auf seiner Burg wohnt, als Herr und Mittelpunkt so zu sagen eines eigenen Gemeinwesens, und sich nicht in die Schranken eines über ihm stehenden Gemeinwesens fügt. Es hängt auch mit der Grösse des Volks und Reichs zusammen, das trotz der Anarchie unter einem gemeinsamen Frieden, unter einem gemeinsamen Gericht steht. Die antiken Gemeinwesen sind vielmehr jedes eine Welt für sich und erfordern daher eine grössere Geschlossenheit. Es hängt endlich damit zusammen, dass der hochgestellte Freie sich weit mehr gegen die Arbeit abschliesst, selbst als Unternehmer, als der antike Bürger, während andererseits doch, wie oben bemerkt, die Arbeit nicht nothwendig zur Unfreiheit führt. Nun schliesst die Arbeit sich in den Städten zusammen. Sie erlangt den ungeheuren Vortheil, Gemeinwesen zu bilden für sich allein. In der antiken Städtebildung nimmt die Stadt die Heroen als Könige in ihre Mitte auf und stösst sie später aus. Das rein adelige Element, das Herrscherthum als subjectiver Ausdruck der Idealität, wird Anfangs absorbirt, und es bildet sich die städtische Aristokratie. Aber bei dieser Anfangs arbeitenden Aristokratie von Grundbesitzern, Kaufleuten u. s. w. dringt der rein adelige Charakter wieder durch. Sie werden eine Classe von Herren, Repräsentanten der Idealität. Im Mittelalter bleiben die Ritter mit der unfreien Landbevölkerung draussen. Der Unterschied zwischen städtischer Aristokratie und Demokratie bildet sich wohl auch. Aber die eigentliche Aristokratie ist ausserhalb der Städte. So sind die Städte zwar Gemeinwesen, aber nicht herrschende Staaten, nicht gesellschaftliche Totalitäten, und darum bilden sich im Mittelalter die Elemente der Gesellschaft so viel reicher und bedeutender aus, als im Alterthum.

Die Aristokratie ist im Mittelalter nicht, wie im Alterthum, die herrschende Classe eines Gemeinwesens, sondern ein Stand, der rein die weltliche Idealität repräsentirt: die Tapferkeit und die Freiheit der rein auf repräsentative Zwecke errichteten Existenz. Die Classe, die ein Gemeinwesen beherrscht, wird immer bis auf einen gewissen Grad die Dienerin seiner Zwecke. Die mittelalterliche Aristokratie ist allerdings gesellschaftlich ein reines Parasitenthum. Sie leistet dem

Gemeinwesen nicht einmal den Dienst des Herrschens und Regierens. Ihr einziger Dienst ist der des Krieges. Dennoch ist die Ausbildung dieses Standes von hohem Werth. Freilich kommt die Zeit, wo er in den Dienst des Gemeinwesens zurücktreten muss. Aber die Ausbildung dieser freien, nur auf die kriegerische und ritterliche Tugend bezogenen Existenz hat doch dem Volke einen Schatz von Idealität gegeben.

Diese mittelalterliche Gesellschaft mit ihrer bunten Herrlichkeit musste untergehen, nicht durch Gewalt von Aussen, sondern weil sie sich innerlich durch ihre eigene Unnatur auflöste. Der Protestantismus zerstörte zuerst die Kirche und nöthigte sie, die bisher die einzige Macht über die Gewissen besessen, auch in den katholischen Ländern sich an die materielle Kraft des Staates anzulehnen, damit aber den besten Theil ihrer Selbstständigkeit aufzugeben. Das Emporblühen der Städte schränkt die sociale Kraft des Ritterthums zuerst ein. Die innere Anarchie desselben aber, welche zur Landplage wird, nöthigt und stärkt die Fürsten zugleich, es zu brechen. Aber auch die Macht der Städte wird gebrochen. Die Reibung, die Rivalität aller Gemeinwesen und Gesellschaftsgruppen weicht dem Bedürfniss nach Vereinigung, nach Frieden, nach Centralisation. Es gehört nicht hierher, durch welche Umstände dieser Process für Deutschland mit der ungeheuersten Einbusse an materieller Kraft verbunden war. Aus der Anarchie der mittelalterlichen Gesellschaft, aus ihren zahllosen vereinzelten Herren, Gemeinwesen, Verbindungen, Orden, Klöstern gehen die modernen Staaten hervor, diese grossen Gemeinwesen, in denen das Interesse des Herrscherthums die Totalität der Gesellschaftszwecke umfasst und daher indirect zu ihrem Diener wird.

Wir haben früher gesehen, wie die Bildung der modernen Staaten in verschiedener Weise sich vollzieht: theils so, dass die verschiedenen selbstständigen Gesellschaftsgruppen sich organisch in einander leben und zu einem geschlossenen mächtigen Gemeinwesen verbinden. Die Aristokratie wird die Leiterin des Gemeinwesens, aber nicht seine Herrscherin und Ausbeuterin. So in dem glücklichen England. Der Continent erhält die mechanische Centralisation, und das unglückliche Deutschland statt der einheitlichen noch dazu eine vielfache

und unnatürliche. Das continentale Herrscherthum setzt sich durch, weil es das Bedürfniss der Gesellschaft erfüllt nach Ordnung, Einheit, Friede. Es gehört nicht hierher, warum die continentalen Gesellschaften aus sich heraus den Einheitspunkt nicht finden und bilden, warum er ihnen aufgedrungen wird, während sie diesen Process, der ihre Freiheit vernichtet, doch zugleich um der Selbsterhaltung willen unterstützen. Denn diesen Process hindern, heisst die Anarchie befördern. So löst sich jetzt der Staat von der Gesellschaft los, erhebt sich über ihr. Aus dem Kampf der Sonderinteressen und ihrer Gewalten ist die allgemeine Macht hervorgegangen, die ihre Stärke nur hat in der Förderung des allgemeinen Interesses. Aber der Staat ist noch lange nicht die rein sittliche Macht, die er seinem Begriff nach sein soll. Indem er die allgemeine Macht ist, entwickelt er zwar die allgemeine Wohlfahrt und hemmt das Ueberwuchern der Sonderinteressen. Aber er lässt sich diesen Dienst theuer abkaufen, um den Preis des dynastischen Egoismus und der dynastischen Willkür. Die Gründer des modern continentalen Staats, ein Richelieu z. B., sind reine Diener des Staatszwecks. Ihre Persönlichkeit ist von dem Zweck erfüllt. Am klarsten aber spricht dieses Bewusstsein der grosse deutsche Fürst aus, der die Tendenz des absoluten Staats vertritt, in dem berühmten Wort: „Ich bin der erste Diener des Staats.“ Ein Richelieu hatte der Idee des Staats dieselbe Hingebung des Individuums entgegengebracht, wie einst der Priester der katholischen Kirche. Aber in der isolirten Allmacht des Herrscherthums liegt keine Garantie, dass der Inhaber sich als der Diener des Gesellschaftszweckes begreife und als solcher handle. Das *l'état c'est moi* ist der Ausdruck der individuellen Frechheit, die die Macht als das Spielzeug der Individualität, nicht als das Werkzeug der Gesellschaft betrachtet. Aber so lange die Idee und Macht des Staats nur durch dieses Herrscherthum zu haben ist, muss es ertragen werden. Es ist die grosse Bewegung des 18. und 19. Jahrhunderts seit der fanzösischen Revolution, den Staat als die rein sittliche Macht herauszubilden. Das Mittel liegt nicht in einer äusserlichen Controle des Herrscherthums, auch nicht in der Rückkehr zu der mittelalterlichen Zertheilung der obrigkeitlichen Gewalt, sondern in der Erhebung der ganzen Nation in die obrigkeitliche Sphäre, wie Herr von Gerlach

sagt, „in der Durchdringung mit obrigkeitlichem Sinn," oder in der Immanenz des Staats. Das Extrem dieser Tendenz ist die Aufhebung der Regierungssphäre als einer besondern Function. Dies heisst aber den Staat preisgeben. Die Wahrheit dieser Tendenz ist die organische Vermittelung zwischen der Regierungssphäre als einer besondern und dem natürlichen Leben der Gesellschaft. Das System dieser Vermittelung gehört in die besondere Staatslehre.

Mit der Gründung des continentalen absoluten Staats bildet sich die Function der Regierung im engern Sinn, der Verwaltung, in zuvor nicht gekannter Weise aus. Das Mittelalter kannte das Regieren nur als gesellschaftliches Recht ohne den Begriff des allgemeinen Dienstes und den Zusammenhang eines grossen Systems. Das römische Kaiserreich besass eine ausgebildete Verwaltungstechnik, die in dem Grad von der modernen übertroffen wird, als die moderne Cultur die antike übertrifft.

Die Ausbildung der modernen Verwaltung ist dadurch bedingt, dass der modern absolute Staat sich zunächst den Zweck der mechanischen Vergrösserung nach Aussen setzt. Daher bedarf er in einer Weise, wie das Mittelalter sie nicht kannte, der Pflege und der directen Verfügung über Menschen, Geldkräfte und andere Kriegsmittel. Die Eroberungskriege des Mittelalters waren anderer Art. Ein Theil eines Volks zieht zur Eroberung aus und gründet neue Staaten. So haben es vielfach die Normannen gethan, die Anjou's in Neapel; und auch die deutschen Eroberungen in Italien, die britischen in Frankreich bestehen eigentlich in der Gründung untergeordneter Staaten, d. h. Herrschaften. Oder die Eroberung ist die räumlich continuirliche Ausbreitung und Verdrängung eines Nachbarvolks. So die deutsche Wiedereroberung der von Slaven occupirten Länder. Die administrative Unterwerfung durch ein feindliches Heer und Beamtenthum, der die Einwanderung vielleicht langsam nachfolgt, kannte man noch nicht.

Da der absolute Staat die Selbstthätigkeit aller gesellschaftlichen Kräfte unterdrückt und ihre Körper mortificirt oder aufgelöst hat, und doch für seinen Aufwand der materiellen Production bedarf, so gründet er selbst theils materielle Unter-

nehmungen, theils Anstalten zur indirecten Förderung der Production; ebenso zur Pflege der geistigen Güter.

Obwohl der Gegenstand, den wir in diesem Abschnitt behandeln, von uns als die Form der Staatsthätigkeit bezeichnet ist, so haben wir doch nicht berührt und werden an dieser Stelle nicht berühren die Form der Verfassung. Die Betrachtung dieser Form gehört in die Betrachtung des concreten Staats. Die Verfassungsform bezeichnet die Modalität, wie die Herrschaft, die Regierung, die obrigkeitliche Function ausgeübt wird. Hier haben wir es mit Allgemeinerem zu thun, mit der Betrachtung, wie die Staatsthätigkeit aus ihrer Erscheinung zu ihrem Begriff sich hindurcharbeitet. Man kann dies auch den Inhalt der Staatsthätigkeit nennen, insofern diese Thätigkeit ihren wahren Inhalt, die Constituirung der sittlichen Functionen, nicht von Anfang hat, insofern der persönlich-individuelle und der allgemeine Zweck noch nicht geschieden sind. Aber dieses Sicherfüllen mit ihrem wahren Inhalt ist zugleich eine Bewegung der Form der Staatsthätigkeit, und wir haben, indem wir nur auf den allgemeinen Charakter dieser Form eingegangen sind, den Ausdruck Form der Staatsthätigkeit als Bezeichnung dieses Abschnittes vorgezogen, weil der Ausdruck Inhalt den nothwendigen, nicht den erscheinenden Charakter der Staatsthätigkeit bezeichnet haben würde.

Hier ist der geeignete Ort, die Ansicht zu würdigen, welche eine Mehrheit der Staatszwecke annimmt, d. h. eine Verschiedenheit des Staatszweckes in der Geschichte. Diese Ansicht findet sich schon bei Montesquieu. Er meint, ein Staat könne sich die öffentliche Ruhe, die Religion, die Eroberung, den Handel u. s. w. zum Zweck setzen. Es klingt freilich etwas sonderbar, wenn Montesquieu als Zweck des chinesischen Staats die öffentliche Ordnung bezeichnet. Als könnte es einen Staat geben, der nicht diesen Zweck hätte, und als könnte ein Staat bestehen, der nichts als diesen Zweck hätte! Abgesehen von der Schiefheit des Ausdrucks aber liegt eine richtige Beobachtung zu Grunde. Es ist damit gemeint diese etikettenmässige Formdurchbildung und Einzirkelung des ganzen Lebens, welche der Individualität gar keinen Spielraum

lässt. Aber es ist sonderbar, den Ausdruck öffentliche Ordnung im Gegensatz zu Religion und den übrigen Lebensfunctionen zu gebrauchen. Der Staat hat nie einen andern Zweck, als den, Ordner der Gesellschaft zu sein; und es gibt nie eine Gesellschaft, in der nicht mehr oder minder entwickelt alle sittlichen Functionen vorhanden wären. Die Verschiedenheit der Staatszwecke bezieht sich also auf das Vorwalten, nicht auf die Ausschliesslichkeit einer oder der andern gesellschaftlichen Function. Eine Thätigkeit, wie die Eroberung, kann nie dauernder Staatszweck sein. Denn dieser Zweck gibt dem Staat in der That weder Selbstständigkeit noch Haltbarkeit. Die Römer, von denen dies gesagt wird, waren nicht immer ein eroberndes Volk, sondern in den Anfängen ihrer Entwickelung ein ackerbauendes und handeltreibendes. Ohne die Grundlage einer eigenen Production, als eine blosse Räuber- und Kriegerschaar, hätten sie bald Halt und Zusammenhang verloren. Dass das Herrschafts- und Eroberungssystem die eigene Production überflüssig machte und alle andern Functionen zurückdrängte, ist das Verderben der römischen Nationalität gewesen. Aber auch als Weltherrscher waren die Römer nicht blosse Eroberer. Sie mussten die eroberte Welt verwalten und ihre Kräfte entwickeln. Dies vollführte auf ihre Weise die römische Monarchie. Ein reiner Eroberungsstaat ist ein Ungedanke. Selbst die Horden des Mittelalters sind blosse Eroberer nur, so lange sie Nichts haben. Mit der Eroberung werden sie Herrscher und Verwalter, treten sie nach und nach zu den Unterworfenen in ein sittliches Band. Noch weniger ist es denkbar, dass ein Staat von der Religion allein leben soll. Und doch hat der Ausdruck, dass der indische Staat sich die Religion zum Zweck gesetzt, seinen guten Sinn. So kann man von Handels-, von Militärstaaten reden u. s. w., aber die Gesammtheit der gesellschaftlichen Functionen muss stets vorhanden sein. Ein Handelsstaat ohne eigene Production, ohne Militär u. s. w. wäre nicht selbstständig, wäre kein Staat. Es kann sich also bei der Verschiedenheit der Staaten nur um das Verhältniss der gesellschaftlichen Functionen handeln, und durch dieses Verhältniss wird allerdings die Individualität der Staaten zum Theil, aber nicht ausschliesslich bestimmt. Auch werden

wir uns überzeugen, dass das Vorwalten einer gesellschaftlichen Function nicht den Charakter der Verfassung bestimmt.

Das aber muss zugegeben werden und erhellt aus unserer obigen Ausführung, dass der Staat seinem vollen Begriff nach nicht immer da ist, wenn dieser Begriff im sittlichen Leben auch nie ganz fehlen kann. In seiner elementaren Erscheinung ist der Staat blosse Herrschaft, wenn diese Herrschaft auch freilich nicht die blosse Leidenschaft, sondern zugleich ein allgemeines und ideales Interesse befriedigt. In der antiken Republik ist der Mangel, dass die politische und die gesellschaftliche Function, d. h. das System dieser Function, verschmolzen sind. In der mittelalterlichen Gesellschaft ist durch die Selbstständigkeit der Theile die Einheit des gesellschaftlichen Organismus zerrissen und das in sich selbstständige sittlich Allgemeine nur der Idee, nicht der Realität nach vorhanden. Der absolut monarchische Staat der neueren Zeit hat die idealen Interessen ausser sich und schränkt den unfreien Bürger auf die materielle Utilität einerseits, auf die rein innere und damit ausserirdische Idee andererseits ein. Den Staat, der wieder Realisation der Idee ist, wie der hellenische Freistaat, und der doch die Sonderinteressen bis zur freiesten Entwickelung in sich erträgt und von sich ablöst, zu gewinnen, ist die Aufgabe dieser Zeit.

Es ist zu bemerken, dass die Sonderinteressen nur innerhalb der Sphäre der bürgerlichen Gesellschaft oder der Arbeit unbegrenzte Freiheit erhalten können. (Vergl. oben S. 395.) Keine Wissenschaft oder moralische Kraft darf eine eigenthümliche, ausserhalb des Staats stehende Machtsphäre begründen. Die unendliche Ausbildung der materiellen Production verleiht ihrerseits den Sonderinteressen wohl ungeheure Mittel. Aber da das Sonderinteresse vom Staat getrennt und ihm unterworfen bleibt, so kann es nie die Entwickelung anderer Kräfte neben sich aufheben und die Gesammtheit der Interessen in sich verschlingen. Denn es kann nie die andern Personen sich rechtlich unterwerfen, nie ihre ganze Entwickelung in seine Gewalt bekommen. — Wenn der Staat den idealen Functionen auch nicht gestatten kann, dass sie eigene Machtsphären ausserhalb seiner begründen, so kann er doch der individuellen Freiheit innerhalb dieser Sphären einen sehr grossen, wenn auch nicht

einen unbegrenzten Spielraum verstatten, gestützt auf die Tiefe und innere Allgemeinheit des Bewusstseins, auf welches er selbst gegründet ist.

Wir bemerkten früher, dass durch die organische Vermittelung zwischen der Regierungssphäre im engern Sinn und der Gesammtheit der Staatsglieder, welche eine Erfüllung dieser Letzteren mit obrigkeitlichem Sinn ist, das Herrscherthum vom Egoismus befreit werde. Dies vollzieht sich durch die moralische Kraft, welche der Gesammtheit der Staatsbürger durch dieses Verhältniss zuwächst, und durch den moralischen Einfluss, welchen sie ihrerseits wieder auf die engere Regierungssphäre üben. Der ganze Einfluss der Regierenden auf die Regierten wird bei zunehmender sittlicher Cultur mehr ein moralischer, als ein mechanischer. Das Gesetz nimmt mehr und mehr den Charakter der Regel, des Princips an, als den der Vorschrift. Es muss also frei ausgeführt, ergänzt und belebt werden, und es wird nicht mechanisch aufgezwungen, sondern als Ausdruck, als Bedürfniss der eigenen Vernunft frei angenommen. So wird das Herrscherthum mehr und mehr das grosse Instrument der Gesellschaft, die Macht, welche der Sittlichkeit dient. Darin liegt keine Herabsetzung. Jede sittliche Function entspricht nur dann ihrer Idee, wenn sie Mittel des sittlichen Systems ist. Aber ebenso ist das System Mittel für sie. Das Herrscherthum ist nicht der Staat selbst, sondern eine Function im Regierungsorganismus. Damit, dass es sittliches Mittel wird, hört es nicht auf, zugleich Zweck zu sein, hört es nicht auf, die persönlich gewordene irdische Macht, die zugleich die absolut sittlich geweihte ist, real darzustellen. Stahl freilich verwirft den hier aufgestellten, d. h. den hegel'schen Begriff des Staats oder des sittlichen Reichs — denn uns sind diese beiden nicht zweierlei —. Nach Stahl ist Hegel erst die Vorstufe der Erkenntniss des sittlichen Reichs. — Für Stahl sind Staat und sittliches Reich zweierlei. Doch ist diese Differenz unerheblich. Denn der Staat als äussere Anstalt ist in dem sittlichen Reich enthalten. Nach uns ist die äussere Anstalt überhaupt gar Nichts für sich, sondern kann nur aus der Totalität, welche Stahl sittliches Reich nennt, und welche der Staat ist, begriffen werden. — In diesem sittlichen Reiche nun ist bei Stahl der formelle Gehorsam gegen eine herrschende

Persönlichkeit selbst sittlicher Zweck. Uns freilich ist das Herrscherthum nur ein Mittel, den sittlichen Inhalt zu finden und durchzubilden. Abgesehen von dem Inhalt, hat uns der formelle Gehorsam keinen Werth, womit aber nicht gesagt ist, dass jede subjective Kritik zur Aufkündigung des Gehorsams brrechtige. Nicht einmal das ist ausgeschlossen, dass es Lagen gibt, in denen man auch das unzweifelhafte Unrecht der Obrigkeit erleiden muss.

Dass das Herrscherthum ein von Gott verliehenes Amt und nicht ein persönliches Recht zu individueller Befriedigung sei, ist jetzt von allen Hofjuristen und Hoftheologen zu hören. Die Hauptsache ist aber, dass dieses Amt nicht nach subjectiven Idealen von Gut und Recht zu verwalten, sondern dass es die grossen Lebenstriebe der Gesellschaft zu ordnen, zu lenken, zu klären, zu versittlichen hat. Ohne die Erkenntniss dieses Berufs sinkt es zur Privatdomäne herab. Wenn aber gar subjective Launen die Lebenstriebe der Gesellschaft hemmen, so gefährdet es sich selbst nicht minder, als die Gesellschaft.

Wenn die Versittlichung des Staats darin besteht, dass die Macht aus dem Selbstzweck das Mittel der sittlichen Idee wird, so bleibt die Macht doch für sich der stärkste Bildungstrieb der sittlichen Welt, nicht bloss in den Herrschern, sondern in den Völkern. Wir begegnen hier einem Moment, dessen Bedeutung wir später besonders zu würdigen haben, nämlich der Vielheit, oder wie wir auch sagen können, der Individualität der Staaten. Ohne die Vielheit, ohne den Gegensatz der Staaten würde der Staat gar nicht als die wahre Macht aufgerichtet werden. So aber ist der Staat des Staates stärkster Feind. Um sich selbst zu erhalten, muss er sich als die höchste Macht hervorbringen, d. h. seinen Begriff erreichen, und damit die Macht stark sei, muss sie das sittliche Leben entwickeln. Denn nur die Sittlichkeit gibt dauernde und wahre Stärke.

Es kann in diesem Zusammenhang noch einmal auf den Unterschied der englischen und continentalen Staatsentwickelung hingewiesen werden. Während das continentale Herrscherthum eine unumschränkte, gegen den Egoismus nicht gesicherte Macht wurde, und während die Völker des Continents gezwungen waren, diese Macht zu acceptiren, weil sie die organische

Vereinigung nicht zu finden gewusst hatten, fand das englische Volk diese Einheit oder die Centralisation und Harmonie seiner gesellschaftlichen Kräfte in seinem Parlament, durch den Bund seiner Aristokratie mit dem Bürgerthum. Als die Zeit der Sonderinteressen vorüber war, verstand es die englische Aristokratie, der Totalität der Nationalinteressen zu dienen, indem sie dieselben leitete, und zwar aus dem Gesichtspunkt der Allgemeinheit leitete. Dafür blieb sie die herrschende Classe, oder vielmehr aus einer herrschenden wurde sie die regierende Classe des ganzen Volks (*governing class*). Das englische Volk erlangte diese Centralisation im Gegensatz und im Kampfe mit dem Königthum. So sehr dieses Verhältniss dazu beigetragen hat, nicht die Verschmelzung, aber die moralische Einheit der Gesellschaftsklassen zu gründen, so hat es doch andererseits die Folge gehabt, dass die Staatsgewalt weniger das in sich selbstständige, abgelöste Eins, als die Composition der gesellschaftlichen Kräfte darstellt. Während ein englischer Staatsphilosoph es war, der für die Selbstständigkeit der Staatsidee den schärfsten Ausdruck gefunden (Thomas Hobbes), so hat gerade das englische Staatsleben diese Abstraction der Staatsgewalt weder im Bewusstsein, noch in der Praxis durchgebildet. Mit andern Worten, die Trennung der politischen und gesellschaftlichen Function ist in England nicht rein vollzogen. Dies ist die Ergänzung, welche die continentale Entwickelung zur englischen enthält. Dabei ist aber, wie schon früher, hervorzuheben, dass die englische Entwickelung das Werthvollere geleistet hat. Sie hat die Abstraction der allgemeinen Macht nicht herausgebildet, aber dafür die Versöhnung und concrete Centralisation der Gesellschaftskräfte. Mit Leichtigkeit können die Engländer ihr Staatswesen durch den reinen Staatsdienst, so weit er nöthig, ergänzen. Die Idee des Staats lebt wenigstens instinctiv mächtiger und wirkungsvoller in ihrem Nationalbewusstsein, als bei irgend einem continentalen Volke. Gerade die Einseitigkeit des Staats hat hier auf dem Continent bewirkt, dass das Privatinteresse ihm viel gleichgültiger gegenübersteht. Viel wichtiger ist die andere Ergänzung, welche die continentale Entwickelung geliefert hat, wie schon früher bemerkt, genauer aber nur der deutsche Geist, nämlich die Untersuchung der Quellen der Sittlichkeit und das daraus her-

vorgehende innerlichere sittliche Bewusstsein. Diese Innerlichkeit konnte sich nur bilden, wo die Sitte nicht das einzige Fundament des Staats war. Aber natürlich ist dies nur eine unterstützende, nicht eine treibende Bedingung gewesen.

Wir kennen im Allgemeinen den Inhalt der staatlichen Function. Wir haben gesehen, wie dieselbe aus dem Herrschaftsinteresse sich zu einer sittlichen Thätigkeit läutert. Wir haben jetzt noch anzugeben, wie die politische Function nach der Natur ihres Zweckes sich in sich selbst unterscheidet.

Wenn der Staat die Gesammtheit der sittlichen Functionen harmonisch constituirt, ebenso aber die innere Entwickelung jeder derselben so viel als möglich normalisirt und ihrer Idee zuführt, so ist das Erste, dass er ihnen ihre äussere Bahn anweist. Diese Function besteht sonach nicht in einzelnen Handlungen, sondern in der Auffindung und Aufrechthaltung von Regeln des Handelns Anderer, des Handelns von Einzelnen wie von Gesammtheiten. Immer aber beziehen sich diese Regeln nicht auf die innere Natur und Motive des Handelns, sondern auf den äusseren Umfang, auf die äussere Bahn desselben. Diese Staatsfunction ist die Gesetzgebung, der Inhalt derselben das Recht im weitern Sinn. Wir haben schon früher unter 6. ausgeführt, wie es vergeblich ist, ein organisirendes Princip der Rechtsidee, unabhängig von der Sittlichkeit, aufzufinden. Der Grund der selbstständigen Handlungs- oder Willenssphären ist die Persönlichkeit, sowie sie das Grundelement und in gewissem Sinn das Ziel der sittlichen Welt ist. Man kann aber nicht aus der Idee der Persönlichkeit den Inhalt des Rechts ableiten. Wollte man auch die Persönlichkeit nicht als individuelle, sondern als absolute, d. h. als Totalität des sittlichen Organismus, nehmen, so käme man zum Recht doch nur auf dem Umwege, dass man erst die Unterschiede der sittlichen Idee und aus diesen als ihre theilweise äussere Realisation die Rechtskreise ableitete. Das Recht unterliegt derselben historischen Entwickelung, wie die sittliche Idee überhaupt. Was das römische Recht dauernd aufgefunden hat, ist ein Theil des persönlichen oder Privatrechts und zum Theil der Pragmatismus des bürgerlichen Verkehrs. Dies ist eine sehr wichtige und

elementare Sphäre des Rechts und des Lebens. Aber grosse Rechts- und Lebenskreise gibt es, welche die nachrömische Zeit bis auf die heutige Gegenwart einer viel höhern Durchbildung entgegenführt.

Die Staatsgesetzgebung oder das Recht richtet sich nur auf das äussere Handeln, weil nur für dasselbe die Autorität des Staats, wenigstens negativ zwingend auftreten kann. Allein der Kreis des Gesetzes ist keineswegs für sich ein Ganzes. Ueberall ist das Gesetz auf die Ergänzung durch die sittlichen Impulse berechnet. Ueberall ist es darauf berechnet, dieselben zu wecken oder zu unterstützen. Ueberall ist es nur ein Moment, ein Mittel in der Erzeugung einer sittlichen Sphäre. Darum hat das Gesetz auch einen pädagogischen Charakter. Nur zum Theil drückt das Gesetz Verhältnisse, Befugnisse u. s. w. aus, die aus der bleibenden Natur der Sache fliessen. Solche Bestandtheile finden sich gerade in der Sphäre des Privatrechts. Ob aber der Staat es für besser hält, seine Bürger gegen den Wucher zu schützen oder darauf zu rechnen, dass Jeder durch Schaden zeitig genug klug wird, das hängt von der Entwickelung der volkswirthschaftlichen Verhältnisse und von der allgemein verbreiteten Reife des Charakters ab. Das sittliche Urtheil über den Wucher ist zu allen Zeiten dasselbe. Ob aber der Staat diesem Urtheil durch ein Gesetz Ausdruck verleiht, anstatt sich auf die Selbstthätigkeit der sittlichen Impulse zu verlassen, und mit dem Gesetz es unternimmt, das so schwer zu bestimmende Mass der Capitalmiethe und die so individuelle Natur der Geschäfte zu reguliren, dies ist in sittlicher und volkswirthschaftlicher Rücksicht ein pädagogischer Act. Aber es folgt nicht aus der Rechtsidee. Aus der sittlichen Idee folgt immer, dass der Wucher verwerflich ist — nämlich das, was unter gegebenen Umständen wirklich Wucher ist; 10 Procent Zinsen nehmen ist noch lange nicht jedesmal Wucher. — Ob aber die Verhinderung des Wuchers der Sitte überlassen bleibt, oder vom Gesetz unternommen wird, darüber kann uns nicht irgend eine Rechtsidee Aufschluss geben, sondern die historisch-gesellschaftliche Zweckmässigkeit. Die Rechtsgesetzgebung steht daher, nicht dem Inhalt, wohl aber der Form nach, unter der sittlich-pädagogischen Zweckmässigkeitsrücksicht. Man könnte dafür schon das Beispiel des Solon anführen, der kein

Gesetz gegen den Vatermord gab, nicht weil er ihn billigte, sondern weil er ihn für unmöglich hielt. Oft genug aber wirkt dieser pädagogische Charakter, der auf das Hervorrufen moralischer Impulse gerichtet ist, auch auf den Inhalt der Gesetze, und in den wichtigsten Beziehungen, ein. Die Frage nach der Erzwingbarkeit der väterlichen Pflicht bei ausserehelichen Kindern ist nicht naturrechtlich, sondern pädagogisch zu entscheiden. Das sittliche Urtheil ist bei Einheit der religiösen Culturstufe dasselbe. Aber die Behandlung durch das Gesetz kann sehr verschieden sein. Der Grundsatz des Code Napoléon: „*La recherche de la paternité est interdite,*“ ist nur zu rechtfertigen, wenn er dem Volkscharakter gemäss angesehen werden kann als ein Apell an die Grossmuth der Männer, an die Verantwortlichkeit der Frauen. Es lässt sich auch ein ganz umgekehrter Grundsatz denken: die Belastung des Mannes mit der Alimentation, mehr als eine Ehrenstrafe, als zu dem Zweck der Sicherung des Kindes. Dies setzt aber voraus, dass die Sitte dergleichen streng verurtheilt. Das Gesetz drückt also hier nicht sogenannte natürliche Rechtssätze aus, sondern es ist ein Mittel, die sittliche Tendenz zu verwirklichen, wobei wesentlich auf die Mitwirkung der Macht des ganzen sittlichen Lebens und der in ihm liegenden Impulse gerechnet ist. Nun könnte man sagen, in den angeführten Beispielen habe das Gesetz gerade eine blos repressive Tendenz, und bei dem repressiven Charakter des Gesetzes tritt der Zweckmässigkeitsgesichtspunkt am stärksten hervor. Dies zeigt am deutlichsten das Criminalrecht. Mord, Unzucht u. s. w. sind sittlich stets strafbar. Die Strafe aber, mit der das Gesetz sie belegt, hängt wesentlich davon ab, von welcher Macht des innern sittlichen Lebens das Gesetz sich unterstützt findet. Ein sehr erstarktes sittliches Leben kann den Mörder als einen Unfreien, als einen Wahnwitzigen ansehen und demgemäss behandeln, weil es nur pathologisch erklärlich ist, wie er sich den Impulsen des sittlichen Lebens hat entziehen können. In einem gesellschaftlichen Zustand, wo die Natur mit der Sittlichkeit ringt, sind solche Fälle ganz anders zu behandeln, nicht nur zur Abschreckung der Bösen, sondern um die sittliche Würdigung des ganzen Volkes zu leiten. Aber diese Relativität der Gesetze zeigt sich nicht blos in der repressiven Gesetzgebung.

Der ganze Unterschied zwischen einem repressiven und einem positiv ausstattenden Recht ist überhaupt ein fliessender. Der relative Charakter zeigt sich aber ebenso in dem positiv ausstattenden Recht. Das Recht setzt nur da positive Befugnisse, wo sie in der Sitte noch nicht anerkannt sind, wo sie sich erst herausbilden wollen, oder wo die Sitte nicht ausreicht, die Schranken in dem Pragmatismus des Lebensverkehrs zu fixiren. Das letztere Moment, der Pragmatismus des Verkehrs und die innerhalb desselben in beständiger Veränderung sich erhaltende Schranke des Eigenthums bildet zum grössten Theil den Inhalt des Privatrechts.

Wenn wir so der Gesetzgebung einen relativen Charakter zuschreiben, so liegt diese Relativität doch nur darin, weil das Gesetz ein Moment, ein Mittel der sich realisirenden Sitte ist, welche ihrerseits auf die sittliche Idee, als ein Absolutes, gerichtet ist. Die Sitte ist demnach von der Tendenz geleitet, alle Elemente der sittlichen Welt in ihrer höchsten Wahrheit und Freiheit auszubilden. Das Leben aber ist stets nur die Verwirklichung, nicht die Wirklichkeit des sittlichen Begriffs. Es gibt daher nicht im Sinne des älteren Naturrechts sogenannte ewige Rechtssätze, die sich aus fixen Begriffen ableiten liessen. Aus der Freiheit der Person z. B., etwa beschränkt durch die Maxime der Coexistenz, lässt sich niemals das Recht des Staats ableiten, die Hazardspiele zu verbieten. Ob der Staat diese Spiele verbietet, das hängt davon ab, ob er es für sicherer halten kann, einige Schwächlinge ihrem Schicksal zu überlassen, wobei das allgemeine sittliche Bewusstsein nur desto mehr erstarkt, oder ob das allgemeine sittliche Bewusstsein gefährdet wird. Das Nähere über diese Natur des Gesetzes gehört in die concrete Politik der Gesetzgebung. Hier aber war es uns darum wichtig, auf dieselbe hinzuweisen, weil wir es uns zur Aufgabe gemacht haben, die Idee des Staats als die der sittlichen Totalität zu begründen. Es liegt uns daran, begreiflich zu machen, dass Gesetz, Recht und der Staat, sofern er nur als Executor der Rechtsordnung angesehen wird, gar Nichts für sich sind, sondern nur ein Moment in der Sitte. Die Sitte als bewusste Totalität ist uns aber eben der Staat. Auch steht das Gesetz nicht etwa neben der Sitte, als eine äussere Ordnung und ein äusserer Friede. Es ist eine grundfalsche Vor-

stellung, dass der Staat eine solche äussere Ordnung als Grundlage schafft, auf welcher sich nun die Sitte entwickelt. Denn die Sitte entwickelt sich nie ohne das Gesetz, dasselbe gleichsam wie eine schwere Atmosphäre unter sich lassend. In ihrer reicheren, feineren und tieferen Durchbildung verlangt sie auch fortwährend neue Formen der äusseren Realisation und scheidet die früheren als hinderlich aus. Eine feine Sittlichkeit des ehelichen Verhältnisses z. B. verträgt sich nicht mit einem barbarischen Eherecht. Gesetz und Sitte sind nicht zwei Schichten, die über einander gelagert sind, sondern die untrennbaren Elemente aller Formen des sittlichen Lebens, die sich in jeder Form nach deren individueller Gestalt organisch durchdringen. So erhellt auch an diesem Punkt der Grundgedanke unserer ganzen Ausführung, dass die Gesetzgebung und ihre äussere Vollziehung, die Verwaltung, — auf den weiteren Begriff der Verwaltung werden wir gleich kommen, — nicht den Staat ausmacht, sondern dass die Sitte ihn ausmacht, von welcher das Recht und sein Gesetz mit der Vollstreckung nur ein Moment ist. Will man das Wort Sitte im engern Sinn gebrauchen und es dem Gesetz gegenüberstellen, so kann man sie nicht als ein inneres Handeln dem äusseren gegenüberstellen. Denn die Sitte realisirt sich ebenso gut äusserlich, als das Gesetz. Der Unterschied von äusserlich und innerlich bezöge sich hier nur auf die Impulse des Handels. Demnach müsste man sagen: Sitte ist die freie Realisation der sittlichen Idee, und sie enthält eben sowohl einen Complex von Regeln, als deren individuelle Ausprägung. Ein Theil der sittlichen Regeln, soweit sie die äussere Erscheinung des Handelns normiren, wird in das Gesetz gefasst, und dieser in das Gesetz gefasste Theil ist nach Umfang, Form und Inhalt lediglich ein Mittel, die freie und totale Realisation der Sittlichkeit zu sichern, zu bilden, zu unterstützen. Gesetz und Sitte sind daher die beiden grossen Erscheinungen des Staatslebens, Gesetzbildung und Sitte die beiden grossen Functionen desselben. Dabei hat Sitte immer die doppelte Bedeutung, einmal der Totalität; zweitens bedeutet sie den vom Gesetz nicht umfassten Theil der Totalität. Auf die Sitte als politische Function kommen wir noch im Besondern hernach zu sprechen.

Man könnte den Einwand erheben, wenn die Gesetzgebung

wesentlich nur einen sittenbildenden, pädagogischen Zweck habe, so werde die Regierung als Vormund über das Volk gestellt; aber die Regierung soll der Nation das Recht schaffen, nicht sie erziehen. Darauf ist Folgendes zu sagen. Einmal verhält es sich hier mit dem pädagogischen Zweck anders, als bei der Jugenderziehung. Das Gesetz ist eben social-, nicht individuell-pädagogisch. Die Gesetzgebung realisirt nur allgemeine Momente der sittlichen Idee. Wie viel und in welcher Weise sie von diesen Momenten in die Form des Gesetzes fasst, das hängt allerdings vom politisch-pädagogischen Gesichtspunkt ab. Aber das Gesetz ist doch nie direct das ganze Handeln bestimmend, sondern nur Schranke und Richtung anweisend. Und hier darf man sich gegen die Menschheitspädagogik nicht sträuben. Es handelt sich nicht darum, eine mündige Classe über Unmündigen zu etabliren. Aber wenn es einen Fortschritt der Menschheit gibt, so vollzieht derselbe sich durch kräftigere, schnell reifende Geister, auf elementaren Culturstufen durch Heroen und Religionsstifter, später durch Philosophen und Staatsmänner. Es kommt darauf an, dass der Regierungsorganismus so beschaffen sei, dass die reifsten und erleuchtetsten Gedanken in ihn Zugang finden und durch ihn realisirt werden.

Was hier über den pädagogischen Standpunkt des Gesetzes ausgeführt ist, scheint in Widerspruch zu stehen mit den frühern Sätzen über das Recht S. 151 f. Dort war ganz im Gegentheil zu dem hier Gesagten aufgestellt, dass das Recht nur aus der Idee der Persönlichkeit und des Eigenthums fliesse, dass selbst das Criminalrecht möglichst zurückzuführen sei auf die Untersuchung, wie weit die Persönlichkeit, aus ihrer Sphäre heraustretend, eine fremde, höhere verletzt habe. Da das Criminalrecht nur principielle Verletzungen ahndet, so ist die verletzte Sphäre allerdings jedesmal eine höhere, nicht die der einzelnen Persönlichkeit, sondern die Sphäre der sittlichen Idee, aus welcher das Recht der Persönlichkeit fliesst. Die Verletzung der einzelnen Persönlichkeit blos als einzelner gehört in das Civilrecht. Dennoch gewinnt das Criminalrecht einen objectiven Massstab nur, wenn es sich streng an die äussere Verletzung hält. Dies schliesst nicht aus, dass das Mass der

Strafe nach dem Standpunkt der sittlichen Culturentwickelung abgemessen sei, also einen pädagogischen Charakter habe.

Wichtiger aber für die Ausgleichuug der frühern Ausführung über das Recht und der im gegenwärtigen Abschnitt über das Gesetz ist folgendes. Gesetz und Recht im engern Sinn fallen nicht zusammen. In elementaren Culturzuständen umfasst das Recht alle staatlich realisirbaren Regeln des Handelns, also Alles, was Gesetz ist. Je mehr sich die Idee der Persönlichkeit, des Eigenthums, der Privatwillenssphäre herausbildet, desto mehr wird das Recht ein eigener Kreis des Gesetzes, derjenige Kreis nämlich, welcher sich auf die Trennung und Erhaltung der Willenssphären bezieht, und zwar der Willenssphären der Personen in der bürgerlichen Gesellschaft, in der Familie, im Staat u. s. w. Neben dem Rechtskreis stehen aber andere Kreise von Gesetzen, welche theils die directe Realisation sittlicher Regeln bezwecken, z. B. das Verbot der Blutschande und ein Theil der polizeilichen Gesetzgebung; theils die Aufrichtung vorübergehender Schranken zur Sicherung und Ausbildung einzelner gesellschaftlicher — materieller oder geistiger — Zwecke, z. B. die wirthschaftliche- und Corporationsgesetzgebung. Ein vierter Kreis der Gesetzgebung betrifft Leistungen der Bürger an den Staat für die materiellen Zwecke, welche der Staat direct ausführt. Ein fünfter regelt die Functionen des directen Staatsdienstes u. s. w. Für alle diese Kreise des Gesetzes ist der Zweckmässigkeitsgesichtspunkt einleuchtenderweise massgebend. Was die persönliche Willenssphäre und ihre Erhaltung betrifft, so liegen in derselben reale und ideale Momente. Ein ideales Moment ist z. B. die Ehre. Hier nun, bei der Injuriengesetzgebung z. B., tritt der pädagogische Charakter des Gesetzes wieder deutlich hervor, obwohl hier das Gesetz in der eigentlichen Rechtssphäre sich bewegt. Auch kann man nicht sagen, dass das ideale Moment der Willenssphäre, die Ehre, ein blos innerliches sei. Denn dann würde es gar nicht in das Recht gehören. Durch das mittelbare Eigenthum, wie wir es genannt haben, d. h. durch die Sache, und durch den Pragmatismus des Sachenverkehrs erhält das Recht seinen eigentlich festen Körper. In dieser Materie sind dauernde, durch die Entwickelung der Zeiten hindurch sich erhaltende, weil auf allgemein objectiven Formen beruhende,

Regeln möglich, und für diesen Theil des Rechtskörpers ist es, wo das römische Recht Dauerndes geleistet hat. Es herrscht in diesen Materien, namentlich über den Begriff des Gesetzes, — denn Gesetz heisst auch eine einzelne Massregel, z. B. die jährliche Festsetzung des Finanzbudgets, — noch ziemliche Unklarheit. Aber die genauere Abgrenzung dieser Begriffe gehört in einen andern Theil unserer Aufgabe.

Schon Aristoteles unterscheidet die gesetzgebende und die verwaltende Function des Staats. Nach unserer Ausführung wären als die beiden Hauptseiten der Staatsthätigkeit zu unterscheiden einmal die Sitte oder die freie Realisation der sittlichen Idee, für den Einzelnen von Aussen geregelt durch die moralische Macht des nationalen und gesellschaftlichen Zusammenhanges und von Innen heraus geleitet durch das bewusste Princip des nationalen Ethos. Durch das letztere Moment vollendet sich die sittliche Function zur einheitlichen, d. h. zur politischen. Die andere Seite der Staatsthätigkeit ist die anstaltliche, d. h. durch ein System äusserer Kräfte bewirkte, Realisation sittlicher Regeln und sittlicher Zwecke. Unter die letztere Seite der Staatsthätigkeit fällt sowohl die Gesetzgebung als die Verwaltung. Verwaltung ist überhaupt die Thätigkeit des Staats, für seine Zwecke direct materielle Mittel zu leiten, zu schaffen, zu formen. Die äussere Aufrechthaltung des Rechts ist eine solche materielle Aufgabe. Aber sie ist bei Weitem nicht die einzige derartige Aufgabe des Staats. Es gibt eine Vielheit materieller Zwecke, deren Zahl und Art allerdings nach Zeit und Ort verschieden, welche für die Totalität des gesellschaftlichen Lebens nothwendig und der willkürlichen Versorgung durch Einzelne oder Gesellschaften nicht überlassen bleiben können. Der Staat, der den Lebenszweck der Gesellschaft constituirt, übernimmt auch den Theil der materiellen Arbeit, welchen die individuelle Initiative der gesellschaftlichen Kräfte unregelmässig oder unvollkommen versehen würde. Durch den äussern Schein bestochen, hat man häufig den Staat so definirt, als die Erledigung der Aufgaben, zu welchen die individuelle Initiative nicht ausreicht. Aber der Staat, nicht die Verwaltung, ist allgegenwärtig. Die verschiedenen Aufgaben der Verwaltung haben wir nun kurz zu übersehen. Sachlich völlig unbegründet ist die Coordination oder die Absonderung

der richterlichen Thätigkeit neben der verwaltenden. Die richterliche Thätigkeit fällt unter den Begriff der Verwaltung. Die Anwendung und Vollstreckung des Rechts, soweit es nicht durch die innern Impulse der Staatsbürger, sondern durch äussere Kraft realisirt werden muss, ist die richterliche Thätigkeit. Sie zerfällt in die Civil- und Criminalgerichtsbarkeit, je nachdem es blos darauf ankommt, in dem Pragmatismus des Verkehrs oder in der Veränderung der Eigenthumssphäre dieselbe fortdauernd zu erkennen und zu fixiren, oder darauf, die absichtliche Verletzung der sittlichen Lebensregel, von welcher das Eigenthum ein Moment ist, durch Strafe zu ahnden. Die richterliche Thätigkeit zerfällt in die Subsumtion der Fälle unter das Gesetz — dies ist die richterliche Thätigkeit im engern Sinn — und in die Executive der Subsumtion, die richterliche Polizei. An diese letztere Thätigkeit der Verwaltung schliesst sich eine Aufsicht über den äusseren Lebensverkehr zum Zweck der äusseren Ordnung, Sicherheit und Bequemlichkeit: Sicherheits- und Wohlfahrtspolizei. Ein dritter Kreis der Verwaltung sind die materiellen Anlagen zum Zweck der öffentlichen Wohlfahrt: Communicationssystem, Regelung der Flüsse u. s. w. u. s. w. Ein vierter Kreis der Verwaltung ist die Pflege der Naturgüter, welche die Grundlage der materiellen Existenz eines Staats sind, von dem Einzelnen aber nicht in dem grossen Sinn, der ihre Dauer und Wiedererzeugung für eine ganze Geschichte und kommende Generationen sichert, besessen und verwaltet werden können. Dahin gehören Wald- und Erzgüter u. s. w. Dieser Zweig der Staatsverwaltung richtet sich nach der Naturbeschaffenheit der verschiedenen Länder. Der fünfte Kreis der Staatsverwaltung ist die Pflege des geistigen Lebens durch Anstalten: Schule, Kirche, Kunstanstalten. Der sechste Kreis der Staatsverwaltung betrifft den Schutz und die Wirkung des Staats nach Aussen, also das Heer-, Kriegs-, Festungs-, Marine- und Gesandtschaftswesen. Ein siebenter Kreis der Staatsverwaltung endlich richtet sich auf die Herbeischaffung der Mittel, welche die Verwaltung für die durch die früher genannten Verwaltungszwecke bedingten Anstalten und Organe bedarf. Dies ist das Finanz- und Steuerwesen.

Wir kommen nun auf die zweite grosse Seite des Staats-

lebens, die Sitte. Bisher hat man die Function des Staates auf Gesetzgebung und Verwaltung fast allgemein beschränkt. Man sah den Staat nur in dem Regierungsorganismus, in den Staatsbürgern nur insofern, als sie für die Regierungszwecke direct zu leisten oder bei denselben mitzuwirken hatten. Nach uns liegt in der Sitte, welche den freien Gehorsam gegen die Gesetze in sich begreift, ein politisches, ein die Regierung vollendendes Moment. In der antiken Republik hätte Niemand an dem Satz gezweifelt, dass die Sitte ein Theil des Staatslebens sei. Für die neuere Staatsanschauung hat er noch immer etwas ungemein Auffallendes. Die Ausscheidung eines Theils der Staatsfunction zu einem technischen System, verbunden mit der Selbstständigkeit und Tiefe des persönlichen Lebens, hat uns gänzlich verwöhnt, in dem Staat nur eine beschränkte technische Anstalt zu sehen. Dass diese Anstalt über unser Aller Leib und Leben, ja über unsere höchsten innern Güter entscheidet, das macht uns wohl an jener Auffassung irre; gewöhnlich verleitet es aber zu der verkehrten Folgerung, dass der Staat noch mehr beschränkt werden müsse. Dass die Sitte ein Moment, und zwar das wichtigste des Staatslebens, dies lehrt unter allen Neuern Hegel ganz allein. Diese Folgerung ist aber, wie die ganze hegel'sche Staatsauffassung, wenig verstanden und wenig wirksam gewesen. Dennoch ist es von der eingreifendsten Wichtigkeit, dass dies wieder verstanden werde. Eher gibt es kein Verständniss des Staats, und eher kann der Staat das nicht werden, was er den modernen Nationen werden muss, damit sie ihr Leben sittlich vollenden.

Sitte bedeutet zunächst Gewohnheit, Uebung, Gebrauch — Gewohnheit auch in äusserlichen Dingen. Es ist z. B. eine Sitte, um zwölf Uhr zu Mittag zu essen. Dann aber bedeutet Sitte die Gestaltung des Lebens nach dem höchsten Zweck des Geistes in einem System von äusserlich ausgeprägten Regeln und Gewohnheiten. Einen ähnlichen Unterschied deutet schon die griechische Sprache durch den Gebrauch der Formen ἔθος und ἦθος an. So hat jede Specialität eines Lebenskreises, jedes Geschäft seine besondern Gewohnheiten oder Sitten. Den Uebergang von dem Sinn des Wortes, welcher gleichbedeutend mit Gewohnheit ist, macht der Sprachgebrauch, indem er solche wiederkehrende Handlungen vorzugsweise als Sitten bezeichnet,

welche eine Beziehung, eine symbolische Hindeutung auf den geistigen Lebenszweck, auf die geistige Macht enthalten. In dieser Bedeutung sind Sitte und Gebrauch synonym. Unter Sitte im Singular aber nicht eine einzelne Gewohnheit oder Gebrauch, sondern die Totalität der Sitten als Ausdruck des geistigen Zweckes zu verstehen, dies ist nur wissenschaftlicher Sprachgebrauch. Die Sprache des Lebens sagt „die Sitten, *mores*,“ und denkt dabei weniger entschieden, als die Wissenschaft, an die innere Einheit. Anstatt „die Sitte“ im wissenschaftlichen Sinn sagt man auch mit Herübernahme des griechischen Wortes: „das Ethos eines Volkes.“ Sitte, Ethos ist also die Totalität der Sitten als gewusste Einheit. Man denkt sich, dass die Einheit nur in der Erkenntniss des wissenschaftlichen Betrachters ist. Allein es ist einleuchtend, dass, wenn es sich nicht um ein vergangenes Ethos handelt, die Wissenschaft dazu führen wird und soll, das gewusste Ethos zum bewussten zu machen. Wenn aber die Sittlichkeit nicht mehr instinctiv, traditionell, in scheinbar zusammenhangslose Kreise zerfallend ist, wenn sie ein bewusstes, aus Einem Princip schaffendes und theilnehmendes Handeln wird, dann ist sie nothwendig eine politische Function.

Die Sitte als einzelne Gewohnheit, aber als Ausdruck des Geistigen genommen, findet sich auf allen Gebieten der geistigen Lebensthätigkeit. Das erste Gebiet, auf welchem die Sitte uns mit besonderer Bedeutung entgegentritt, ist das gesellige. Wir bemerkten eben, dass die Bedeutung des Wortes Sitte, welche zunächst mit Gewohnheit überhaupt zusammenfällt, enger und sinnreicher wird, wenn es diejenige wiederkehrende Handlung bezeichnet, welche eine directe oder symbolische Beziehung zum geistigen Lebenszweck enthält. Solche Handlungen kommen nun nirgends häufiger vor, als auf dem Gebiet der individuellen Lebensgemeinschaft und Lebensmittheilung. Auf keinem Lebensgebiet ist die Handlung so wenig auf die sinnliche Form oder Erscheinung beschränkt und in derselben abgeschlossen. Jede Handlung vermittelt hier zugleich Mittheilung inneren Lebens, ist Ausdruck eines Ganzen individueller Beziehung. Daher haben hier die Handlungen oft einen symbolischen Charakter. Die Geberde als Darstellung des individuellen innern Lebens ist viel mehr Symbol, als erschöpfender Ausdruck. Andererseits

ist die Individualität in ihrer unmittelbaren Aeusserung und Darstellung das Willkürlichste. Sie bedarf am meisten, um den geistigen Zweck auszudrücken, der Regel, der Gewöhnung, der Schranke. So tritt die Sitte auf dem Gebiet des individuellen Lebens und seiner Mittheilung vor Allem herrschend und gestaltend auf. Allein die Sitte trägt den geistigen Zweck in alle menschlichen Lebensbeziehungen und in allen menschlichen Verkehr, nicht blos in den individuellen. Die Sitte regelt auch die Gemeinschaft der Arbeit und den Sachenverkehr. Das Gesetz regelt nur einen sehr kleinen Theil dieser Beziehungen. Ebenso das ungeschriebene Gesetz, das Gewohnheitsrecht unterscheidet sich immerhin dadurch von der Sitte, dass es als eine allgemeine, gegenseitig bindende Regel im Bewusstsein lebt. Das Recht macht seine Regel zur Bedingung der Gültigkeit des Geschäfts. Die Sitte, sofern sie vom Recht unterschieden wird, bindet nur den Willen, der will. Sie bindet ihn nicht gegenüber den andern Menschen, sondern gegenüber einer höhern, im Innern lebenden Norm. Auch mit dem besten Recht von der Welt allein würde doch nur ein höchst mangelhafter Verkehr, eine höchst mangelhafte Gemeinschaft zu Stande kommen. — Auch das Kunstleben hat seine Sitte. Die ganze Beziehung zwischen dem Schaffenden und dem Geniessenden, zwischen dem Künstler und dem Publikum, ja der Künstler selbst in seinem Schaffen ist durch die Sitte bedingt, d. h. durch die Gewohnheit an gewisse Stoffe, Formen der Behandlung u. s. w.: eine Gewohnheit aber, welche nicht zufällige Thatsache ist, sondern in welcher sich instinctiv der geistige Lebenszweck ausdrückt, welchen die Kunst verfolgt. Auch das wissenschaftliche Leben hat seine Sitte. Die Sitte viel mehr, als das Gesetz, regelt die ideelle Anerkennung des Antheils, welchen die Einzelnen an der gemeinsamen geistigen Arbeit genommen haben. Und was die Freiheit der wissenschaftlichen Forschung anbelangt, so ist es die Sitte, die zur Gewohnheit gewordene geistige Freiheit, welche dieselbe ermöglicht oder verhindert. Das Gesetz kann sie erschweren, aber nicht hindern. Es kann sie sichern, aber nicht hervorrufen. Dass es endlich eine religiöse Sitte gibt, dass das religiöse Leben, die Religionsübung einen bestimmten Kreis von Sitten hervorruft und in ihm sich ausdrückt, bedarf nur der Andeutung. Was ruft diese ver-

schiedenen Kreise der Sitte hervor? Der Trieb des Lebens, der Instinct, das Bedürfniss. Und zwar wirkt immer ein doppelter Trieb bei der Gestaltung jedes besonderen Kreises der Sitte zusammen. Einmal die eigenthümliche Nothwendigkeit der bestimmten Lebenssphäre. Dies ist das besondere Moment. Zweitens die Nothwendigkeit, den geistigen Lebenszweck in der bestimmten Sphäre zu erhalten, d. h. das geistige Leben überhaupt in seiner Wahrheit und Gesundheit zu erhalten. Die Bildung der Sitte ist aber etwas ganz Instinctives. Der geistige Zweck schwebt dem bildenden Trieb nicht als ein in sich allgemeiner vor, zu dem die Mittel gesucht werden, sondern es ist ein Gefühl, welches das bestimmte Bedürfniss in Schranken hält. Die Sitte wird daher überall als etwas Ueberkommenes, Heiliges angesehen.

Trotz der Verschiedenheit der Lebenszwecke stellt sich die Einheit und Harmonie der Sitte doch leicht her bei einfachen Culturzuständen, wo ein Volksganzes von mässigem Umfang den unmittelbaren Verkehr aller Einzelnen und die sinnliche Uebersicht des Ganzen für jeden Einzelnen zulässt. So ist es in den elementaren Staatsbildungen, bei kleinen Volksstämmen und Horden. Aber dieselben Bedingungen finden sich bei der hohen Culturblüthe der antiken Republiken. Die Staaten sind nur Städte, Gemeinden. Die Einheit der Sitte erhielt sich auch bei den grossartigeren Staatsverhältnissen des Alterthums, z. B. in den orientalischen Despotieen. Dies ist einestheils darum möglich, weil die Herrscher als ein geschlossener, verhältnissmässig kleiner Stamm den Beherrschten gegenübertreten, und weil die Unterjochten in viele Stämme zerfallen, welche trotz ihrer relativen Unfreiheit individuelle Ganze bilden und in eigenthümlicher Sitte leben. So war es z. B. im persischen Reich. Mit den modernen Communicationssystem fehlt die andere Technik der centralisirenden und nivellirenden Staatsverwaltung. So bleibt trotz der Grösse der Staaten der Horizont der Einzelnen ein enger, sowie es ungefähr heute noch in Russland ist. Das andere wichtigere Moment aber, warum die Einheit der Sitte sich erhält, ist, weil die geistige Freiheit fehlt, welche die Verschiedenheit der Lebensgebiete erst inhaltvoll und bedeutend macht. Religion, Kunst, praktisches Leben, Alles hat unmittelbar denselben Zweck. Die Freiheit

des Geistes, welche den verschiedenen Lebensrichtungen relativ selbstständige Zwecke verleiht, ist erst mit dem Christenthum gekommen. Es begegnet uns hier dieselbe Erscheinung, wie im gesellschaftlichen Leben. Sowie oder vielmehr weil das Christenthum die Einheit des gesellschaftlichen Lebens aufgehoben hat, hat es die Einheit der Sitte zerstört. Damit hat es aber keineswegs etwas Unheilvolles gethan, sondern der Menschheit den Reichthum ihrer sittlichen Kräfte gegeben. Nur dass die Trennung dieser Kräfte, welche in der ersten Culturperiode des Christenthums blos Trennung war, als untergeordnete Selbstständigkeit der einzelnen Kräfte zu einer reicheren Harmonie, zu einer in sich unterschiedenen Einheit, wieder zusammengehen muss. Die Religion, indem sie dem Geist einen ausserirdischen Lebenszweck gab, löste sich von dem Zusammenhang mit der Sitte des Lebens los, in welchem sich die irdische Natur des Menschen zur Gestaltung bringt. Zwar tritt die christliche Religion bald wieder überall weihend, reinigend, Schranken setzend zu dem Leben hinzu. Aber das Verhältniss bleibt während einer langen Zeit ein äusserliches. Die auf dem Boden des Christenthums erwachsene Wissenschaft, welche in ihrer schöpferischen, eigenkräftigen Gestalt erst von dem 16. Jahrhundert des Christenthums datirt, ist doch Jahrhunderte hindurch als eine abstracte geistige Sphäre dem Leben und seiner Sitte fremd. Hat im Christenthum das Gemüth gelernt, von allen sinnlich-irdischen Banden frei, sich seine eigene Welt auferbauen, so ist nun die selbstständige Gemüthswelt der Boden für die selbstständige Gedankenwelt geworden. Das Denken ist die Welt eines logisch-idealen Pragmatismus, welcher das Leben und seine Sitte nicht versteht, weil er die Idee des Lebendigen in sich noch nicht zu erzeugen vermag. Indem Religion und Wissenschaft dem individuellen und praktischen Leben entfremdet sind, entfremdet sich ihm auch die Kunst als eine ideale Sphäre. Sie dient erst der religiösen Idee zum Ausdruck. Später sucht sie ihren eigenen willkürlichen Weg, das Gemüth zu reizen und zu beglücken. In die Arbeit, in den Verkehr, den die Idee verlassen, tritt die Willkür der Reflexion, der zufällige Zweck des abstracten Verstandes. So bleibt der Sitte nur noch das gesellige und Familienleben als eine unmittelbare Einheit des Geistigen und Natürlichen. Aber

diese muss in solcher Isolirung verkümmern oder der Willkür der Reflexion ebenfalls anheimfallen und entarten.

Die Einheit des geistigen Lebenszweckes wiederfinden und wieder empfinden, wieder zu Gestalt und Ausdruck bringen, das heisst die Einheit der Sitte wieder herstellen. Der realistische Drang des modernen Lebens, welcher abstracte, isolirte geistige Interessen nicht mehr erträgt, bietet das praktische Bedürfniss und die praktische Möglichkeit zur Wiederherstellung der Einheit. Die Tiefe der deutschen Wissenschaft, das theoretische Selbstverständniss des Geistes bietet die intellectuelle Möglichkeit. Denn nach der deutschen Philosophie ist die Religion nicht mehr das Suchen des ausserirdischen Zweckes, sondern die Einkehr in den an und für sich seienden ewigen Zweck, damit er im irdischen Leben realisirt werde. Die Kunst ist die Versinnlichung dieser Realisation, die Wissenschaft ihr Begriff, das praktische Leben ihr Dienst. Dass nicht etwa ein oberflächlicher Leser uns den Einwurf mache, wenn die Religion denselben Zweck suche, den das Leben verwirkliche, nicht den ausserirdischen, so habe man in der That die heidnische Einheit des Lebens, die Religion werde selbst irdischer Art. Wir haben gesagt, die Religion sucht den ewigen, an und für sich seienden Zweck, und das Leben verwirklicht ihn. Der geistige Zweck des Heidenthums reichte nicht weiter als die unmittelbare Gegenwart und die Theilnahme des Einzelnen an ihrer Herrlichkeit. In dem geistigen Zweck des Christenthums ist das natürlichgegenwärtige Dasein des Einzelnen nur ein Mittel. Nur sofern er in dem ewigen Zweck lebt, findet der Einzelne als Geist seine absolute Befriedigung. Auf die Befriedigung seiner Individualität muss er bereit sein, absolut zu resigniren.

Wenn das Alterthum die Einheit der Sitte besass aus dem doppelten Grunde der sinnlichen Uebersichtlichkeit des Volkslebens und der Einfachheit der geistigen Zwecke, so war diese Einheit seines Lebens eine instinctive, unbewusste. Die höchste Tugend ist, zu leben nach dem Vorbild und in den Sitten der Väter, nach den von den Vätern überlieferten Satzungen, von denen man nicht weiss, woher sie gekommen. Denn die Väter haben die Satzungen überliefert, aber Sage und Mythus hüllen ihren Ursprung in Geheimniss. Ganz anders steht es um die Einheit der Sitte bei dem Reichthum unsers geistigen Lebens.

Hier, in der unendlichen Mannichfaltigkeit der geistigen Beziehungen, erhält oder vollzieht sich die Einheit des Ethos nur als eine bewusste, als das Erkennen und Festhalten eines Princips. Das ethische Bewusstsein braucht darum nicht ein wissenschaftliches zu sein, aber jedenfalls durch die Reflexion weit tiefer vermittelt, als das Bewusstsein des Alterthums. Nicht um eine Ueberlieferung handelt es sich, um eine unmittel bare Lebensregel, sondern um eine Idee und ihre freischöpfe rische Anwendung.

Nur der dient einem geistigen Lebenszweck recht, wer nicht mehr die isolirten Bedingungen seiner Sphäre, sondern die Totalität des Ethos vor Augen hat, nicht der abstracte Künstler, Gelehrte, Soldat, Religiöse, Industrielle u. s. w., sondern der patriotische Künstler, Gelehrte u. s. w. Im Alterthum war es so. Die Ausübung jeder Kraft diente dem Ruhm und der Verherrlichung der Vaterstadt, zugleich aber auch dem Individuum.

„Wenn die Rose selbst sich schmückt,
Schmückt sie auch den Garten.“

Dies passt nicht mehr in derselben Weise auf unsern Patriotismus und unsere Sittlichkeit. Zwar wer aus sich einen tüchtigen Menschen macht, gereicht auch seinem Vaterland zur Zierde. Aber nicht auf die gegenwärtige Herrlichkeit des Individuums kommt es an, um den Staat zu schmücken, wie die Rose den Garten, sondern indem die Individualität sich vor Gott schmückt, dient sie dem geistigen Zweck des Staats. Die Individualität kann längst untergegangen sein, unerkannt, unbelohnt, ehe ihr Streben reale Früchte trägt, ehe das Ganze, dem sie gedient, ihr Andenken schmückt. Der Patriotismus des Alterthums bestand einerseits, wenn die Gelegenheit sich bot, in Thaten, die unmittelbar das Vaterland verherrlichten, andererseits in dem einfachen Gehorsam gegen die Sitte. Heute besteht der Patriotismus in einer Thätigkeit, die den geistigen Lebenszweck des Volkes fördert. Die Gelegenheit zu heroischen Thaten ist trotz dem grossen Styl der modernen Staatsunternehmungen für das Individuum gemessener, als im Alterthum. So bleibt nur die andere Seite des Patriotismus, der Gehorsam gegen die vaterländischen Gesetze und Sitten. Dies nun erklärt auch Hegel mit seiner gewöhnlichen Tiefe, die

immer in dem Einfachen das Grosse findet, für das Menschenwürdigste. Er citirt mit Wohlgefallen den Spruch, welchen das Alterthum dem Pythagoras als Antwort auf die Frage zuschreibt, wie er seinem Sohn das beste Loos bereiten könne: „Erziehe ihn zum Bürger eines Staates mit guten Gesetzen.“ Er sagt ferner, gewöhnlich suche der Patriotismus besondere Gelegenheiten, sich zu spreizen. Der wahre Patriotismus sei die Rechtlichkeit, die Rechtschaffenheit, d. h. nicht die Legalität, sondern die sittliche Substantialität, das Leben in der werthvollen Allgemeinheit eines geistigen Zwecks, der sich in den Sitten eines Volks realisirt. Und diese Substantialität ist das Schwerere gegen den vorübergehenden Heroismus, zu dem sich Jeder irgendwie einmal aufschwingen kann. So wahr und tief dies Alles ist, so erschöpft es doch nicht ganz die Forderung, die an den Patriotismus heute zu stellen ist, nicht ganz den Sinn, welchen der Patriotismus in der sich vorbereitenden neuen Entwickelung des sittlichen Lebens haben muss. Heute wird der Patriotismus darin bestehen, in der ungeheuren Mannichfaltigkeit der geistigen Beziehungen, in der Unendlichkeit der besondern Zwecke den Einen geistigen Zweck aufrecht zu halten. Dies erfordert nicht mehr blos den unbefangenen Gehorsam gegen Gesetz und Sitte. Dies erfordert ein schöpferisches Thun, eine schöpferische Conception, die in der Entwickelung des besondern Zwecks den universell-concreten Zweck als sich erhaltend und fortschreitend zugleich vor Augen hat. Wie die Religion sich zu dem universell-concreten Zweck verhalte, haben wir schon angedeutet. Aber auch die Wissenschaft kann diesem Zweck sich einordnen, d. h. patriotisch sein, seitdem sie nicht mehr den Pragmatismus der Verstandesidentität zum einzigen Gesetz hat, sondern als deutsche Philosophie das historische, eben das concret-sittliche Leben verstehen, d. h. im Begriff zu erzeugen gelernt hat. Die analytische, nach dem Gesetz der Identität fortschreitende Wissenschaft nimmt in dem wissenschaftlichen Geistesleben nur eine bestimmte Stelle ein.

So hört denn mittelst der Einheit die Sitte, mittelst der bewussten Einheit des geistigen Lebenszweckes, deren subjective Hervorbringung der Patriotismus ist, jener Egoismus auf, der in der Zerrissenheit und Verkümmerung der besondern Lebens-

zwecke seine Grundlage fand. Es gibt keine Spiessbürger mehr, die in dem banausischen Dienst der endlichen Interessen verkümmern. Aber es gibt auch keine kosmopolitische, d. h. abstracte Kunst, Wissenschaft: ein Kosmopolitismus, in dem nur die Eitelkeit der Subjecte wuchert. Religion, Kunst und Wissenschaft sind mit dem concreten Lebenszweck verbunden. Wir haben hier noch nicht ins Auge zu fassen, in wiefern der concret-sittliche Zweck nothwendig ein individuell-nationaler ist. Darin liegt allerdings, dass die idealen Sphären, die Religion selbst nicht ausgenommen, als mit dem concreten Zweck organisch verbunden, von der nationalen Individualität ergriffen werden. Sie verlieren darum nicht, sowie überhaupt keine sittliche Function, ihren universellen, d. h. hier menschheitlichen Charakter. Die moderne, die christliche Nationalität ruht eben auf der Grundlage der geistigen Allgemeinheit. Sie ist daher nach allen Seiten hin aufgeschlossen. Sie vermag sich gegen das Fremde affirmativ, anerkennend zu verhalten, ohne dasselbe unorganisch in ihr eigenes Leben zu verweben.

Wir werden der Bedeutung der Nationalität eine besondere Erörterung widmen. Aber es drängt sich doch in diesem Zusammenhang die Bemerkung auf, welchen grossen Sinn das Streben nach nationalem Leben in der Gegenwart hat. Es hat nicht etwa den Sinn, dass aus einem unerklärlichen Grunde die Naturunterschiede der Völker wieder zur Geltung drängen. Die Völker, die Nichts als einen Naturunterschied aufzuweisen haben, müssen vielmehr mit Füssen getreten werden. Der Cultus der Naturunterschiede war eine Ausgeburt des oberflächlichen Liberalismus. Das Streben nach nationalem Leben in der Gegenwart hat den Sinn, nach der langen Zerrissenheit, Abstraction und Entartung der besondern Lebenszwecke wieder in der Einheit des geistigen Zweckes zu leben, aus der ungeheuren Entfaltung der besondern Kräfte eine harmonische Welt zu erbauen, die den Geist befriedigen könne und seiner würdig sei. National ist dieses Streben, weil der concret-sittliche Zweck niemals die Menschheit, sondern nur Völker als Totalitäten gestaltet, und weil die individuelle Naturanlage mit dem geistigen Zweck versöhnt sein muss. Wer sich dem nationalen Streben, wie es die Gegenwart bewegt, widersetzt, der bekämpft

die edelste Tendenz, welche die Geschichte bisher hervorgebracht. Dies ist heute die Sünde gegen den heiligen Geist.

Wenn Kant's sittliche Maxime lautet: „Handle so, dass deine Handlungsweise das Gesetz irgend einer Welt sein könnte, in der du leben möchtest," so ist der Ausdruck des wahren Sittengesetzes: „Handle so, dass deine Handlungsweise eine Regel ausdrückt, die concrete Welt, in der du lebst, ihrer absoluten Bestimmung entgegen zu führen." Es soll nun aber nicht gesagt sein, dass aus der Sitte das instinctive, traditionelle Moment ganz herausfiele. Einmal bindet die Tradition auch die selbstständigen Geister. Nur dass sie ihr Thun nicht erschöpft. Zweitens wird es immer viele Einzelne geben, die ohne bewusste, principielle Selbstthätigkeit von dem Zusammenhang der sittlichen Welt getragen werden, ja auch solche, denen nicht einmal der Zusammenhang der sittlichen Welt als ein Gegebenes fühlbar wird, sondern nur der Zusammenhang des sittlichen Lebenskreises, der sie gerade umgibt. Sowie es in jedem besondern sittlichen Lebenskreis leitende und folgende, gebende und empfangende Individuen gibt, so ist auch die patriotisch-sittliche Function den Theilnehmern der verschiedenen Kreise in verschiedenem Grade immanent, d. h. das Princip des nationalen Ethos ist ihnen in verschiedenem Grade lebendig und deutlich.

Wie verhält sich diese pratiotisch-sittliche Function zu der technischen Regierungsfunction? Wie verhält sich die Sitte zu der technischen Anstalt des Staates? Diese Frage tritt uns hier noch einmal entgegen. Nicht zu beschränken ist die Function des Staates, sondern die Staatsidee soll aus einer äussern Gewalt möglichst zum innern Impuls des Lebens werden. Wie weit der Staat als äussere Anstalt die Zwecke des nationalen Ethos zu unterstützen und zu sichern hat, dies ist eine Zweckmässigkeitsfrage, die nach dem Standpunkte der sittlichen Culturentwickelung zu beantworten. Das Gesetz aber soll den Bürgern nicht etwas Aeusseres und Fremdes sein, nicht die Praxis und Forderung einer äusserlichen und fremden Anstalt, die den Einzelnen allerlei leistet, wofür man sich allerlei von ihr gefallen lässt, sondern Wegweiser, Ausdruck, Stützpunkt der Sitte. Wo es eine Sitte, d. h. eine freie Verwirklichung des geistigen Lebenszwecks,

gibt, da muss es auch einen organischen Einfluss der Bürger auf die Gesetzgebung und umgekehrt geben, da kann das Gesetz nicht eine äusserliche Klammer sein. Jetzt fällt ein neues Licht auf den früher ausgesprochenen Satz, dass man vom Staatsmann, vom Gesetzgeber eine harmonische Bildung fordern müsse. Denn die harmonische Förderung aller Lebenszwecke ist es, die der Gesetzgeber vor Augen haben soll, die das Gesetz unterstützen und sichern soll. Von einer legitimen Obrigkeit, wie von den hochgestellten Dienern des Staats, hat eine Nation mehr zu fordern, als die correcte Erfüllung gewisser technischer Functionen. Sie sollen nicht blos die Leiter der technischen Staatsanstalten, sondern vor Allem die Leiter der Sitte sein, durch Beispiel, Initiative und moralischen Einfluss. Die Häupter des Staates sind so hoch gestellt, dass sie auch tonangebend, gesetzgeberisch sind für die Mode, d. h. für die Sitte in Sachen des Geschmacks, der Kunst, des geselligen Umgangs, des Familienverhältnisses, der Schätzung geistiger Dinge, der religiösen Sitte u. s. w. Es ist schwer, den ganzen Reichthum des geistigen Zwecks im eignen Leben auszuprägen. Aber nur das Schwere ist ehrenvoll. Wer an der Spitze eines Volkes stehen will, der muss die Ehre verangen, dass an ihn die höchste Forderung gestellt werde. Es ist nur aus der Zerrissenheit und moralischen Schwäche des Volkslebens zu erklären, wenn die Völker es ertragen, dass ihre Obrigkeiten mit geistiger Rohheit einem oberflächlichen Genuss- und Formenleben huldigen.

Oberflächlich ist es, den Staat als eine äusserliche Anstalt zu fassen und die ganze sittliche Lebensgestaltung, die von freien, innern Impulsen ausgeht, der Gesellschaft als einem Complex beliebig sich bildender Associationen zu überlassen. Die Association ist ein mächtiger Hebel für einzelne materielle und moralische Zwecke. Immer aber müssen sich diese einzelnen Zwecke wieder auf den sittlichen Totalzweck beziehen, welchem der Staat als Anstalt und als Inbegriff der Sitte gewidmet ist. Mit andern Worten, alle besondern Associationszwecke müssen von der politisch-patriotischen Tendenz beherrscht sein.

Nach allen vorstehenden Ausführungen wird es erhellen, dass eine concrete Gesetzgebungspolitik, d. h. eine Darlegung der Aufgaben der Gesetzgebung bei einem bestimmten Volk

in einer bestimmten Entwickelungsphase, zugleich die Principien der socialen Pflichtenlehre abhandeln wird. Denn Sitte und Gesetz, sofern sie im Gegensatz stehen, sind die sich ergänzenden Mittel der Realisation eines und desselben Zwecks. In dieser Weise muss die Forderung erfüllt werden, welche Robert von Mohl aufstellt, nach einer Staatsmoral: eine Wissenschaft, deren Anbau er gänzlich vermisst und mit Recht fordert.

Erst die concrete Darstellung kann das Bild einer solchen einheitlichen Sittlichkeit darthun. Hier sei nur auf die bereits unter 7. (S. 355 f.) gegebene Andeutung hingewiesen.

Fassen wir alles über den gegenwärtigen Begriff der Staatsthätigkeit Gesagte — indem wir von den historischen Formen der Staatsthätigkeit absehen — in seine Hauptpunkte übersichtlich zusammen, so erscheint als der Träger der Staatsthätigkeit einerseits die natürliche Obrigkeit, andererseits aber die Gesammtheit der Staatsglieder. Denn die Obrigkeit absorbirt die Staatsthätigkeit nicht und unterdrückt nicht die Glieder, sondern sie verbreitet die Staatsthätigkeit organisch und die Glieder setzen sie selbstthätig fort. Daher üben diese auch einen selbstthätigen Einfluss, theils direct, theils indirect, auf die Obrigkeit. Aus dem organisirten Wechseleinfluss zwischen der Obrigkeit und den Staatsbürgern geht der Staatswille hervor. Der Staatswille enthält die absolute materielle Macht. Er enthält real die grösste Concentration materieller Kräfte und ideal das Recht über die ganze von ihm umfasste äussere Welt. Jede beschränkte Sphäre ist durch ihn bedingt, kann durch ihn, wie gesetzt, so verändert und aufgehoben werden. Aber der Staat braucht diese Macht nur, um den sittlichen Zweck zu unterstützen. Die Realisation des universellen sittlichen Zweckes ist der Inhalt der Staatsthätigkeit. Diese Realisation vollzieht sich 1) durch das Finden der sittlichen Regel und der ihr untergeordneten technischen, welche theils im individuellen Handeln, theils von der obrigkeitlichen Gesetzgebung gefunden wird; 2) *a.* durch die freie Erfüllung der sittlichen — und technischen — Regel, sowohl des Gesetzes als der blossen Sittenregel; *b.* durch die obrigkeitliche Aufrechthaltung der sittlichen Regel, soweit sie in das Gesetz gefasst; 3) durch die anstaltliche Förderung einer Reihe von besonderen, theils

materiellen, theils geistigen Zwecken, welche dem universell-sittlichen Zweck dienen, und zu deren Ausführung in einer gegebenen Zeit und unter gegebenen Verhältnissen die Initiative der einzelnen Staatsbürger nicht geeignet ist.

Ludwig Stein's Gesellschaftslehre.

Stein's Ausführungen über das Wesen der Gesellschaft, die er bei verschiedenen Gelegenheiten gegeben, vervollständigt und vereinigt er jetzt in der Gesellschaftslehre. Diese bildet den zweiten Theil seines Systems der Staatswissenschaft. Von der Gesellschaftslehre ist bis jetzt die erste Abtheilung erschienen, welche den Begriff der Gesellschaft und die Lehre von den Gesellschaftsklassen enthält. Die spätern Abtheilungen werden die Lehre von den Gesellschaftsformen enthalten. Stein's Beobachtungen über das Wesen der Gesellschaft sind zum Theil so neu und wichtig, dass ein Werk über den Staat, welches die Gesellschaftswissenschaft als Moment enthalten muss, sich jedenfalls mit ihnen auseinanderzusetzen hat. Allein das concrete Wesen der Gesellschaft beschäftigt uns erst, theils bei der historischen Entwickelung des Staats, theils bei der Darstellung der Gesetzgebungspolitik und socialen Pflichtenlehre. Wir haben es in dem ersten Theil unserer Untersuchungen nur mit den Grundbegriffen zu thun, und der der Gesellschaft ist schon abgehandelt. Allein mit dem Grundgedanken Stein's müssen wir uns schon hier und gerade in dem gegenwärtigen Abschnitt auseinandersetzen. So wie Stein das Wesen der Gesellschaft behandelt, erscheint dasselbe im engsten Zusammenhang und von dem directesten Einfluss auf die Regierungsform. Wir haben oben ausgeführt, wie der Staat, die Regierungsthätigkeit, sich erst nach und nach von dem gesellschaftlichen Einfluss losringt und zur rein sittlichen Macht entwickelt. Der Staat wird nicht als eine neutrale Macht durch das gesellschaftliche Interesse bestimmt, sondern die höchste und allgemeine Macht erscheint anfänglich nur als eine gesellschaftliche Kraft und dem Inhalt nach als ein endlicher Trieb. So ist das reine Machtelement, noch ehe es zur Idee des Staats erhoben, der wichtigste Factor in der Gesellschaftsbildung, und nach der Natur der gesellschaftlichen Kräfte bestimmt sich wiederum die Art der Macht. Wegen dieses engen Verhältnisses zwischen Gesellschaft und

Staat in ihrer historischen Entwickelung müssen wir Stein's Ausführungen an dieser Stelle mit den unsrigen vergleichen. An dieser Stelle, weil weil wir in dem gegenwärtigen Abschnitt das Losringen des Staats so zu sagen von seiner gesellschaftlichen Potenz zur rein sittlichen Gewalt in den Grundzügen dargestellt haben.

Wer sich mit Stein's Schriften beschäftigt, dem tritt neben gewissen Fehlern regelmässig ein grosser Reichthum an fruchtbaren und treffenden Gedanken entgegen. Ein nicht unbedenklicher Fehler, den man sogleich im Princip verwerfen muss, ist der, im geistigen Leben, wie in der Natur, überall feste, unverrückbare Gesetze aufzufinden. Das Bestreben, Gesetze des geistigen Lebens aufzufinden, schreibt sich von Hegel her. Aber bei ihm hatte dasselbe einen ganz andern Sinn. Er suchte für das geistige Leben nicht Naturgesetze. Was man gewöhnlich ein Naturgesetz nennt, ist nichts Anderes, als dass gewisse Thatsachen oder Erscheinungen unverrückbar mit einander verknüpft sind, so dass jedesmal mit der einen die andere gegeben ist. Aber im geistigen Leben, als dem Reich der Freiheit, gibt es einmal nicht solche unverrückbare Verbindungen, und dann ist der Zusammenhang der geistigen Momente ein wesentlich innerlicher, eben ein geistiger. Dies darf man nicht übersehen, wenn man die Nothwendigkeit des geistigen Lebens begreifen will, und von Hegel ist dies niemals übersehen worden. Die Idee der geistigen Nothwendigkeit ist in der nachhegel'schen Zeit vielfach verdorben worden. Wir haben später noch einmal Veranlassung, auf diesen Punkt zurückzukommen, wenn wir bei der historischen Entwickelung des Staats den Begriff der Philosophie der Geschichte zu würdigen haben. Man hat aus der geistigen Nothwendigkeit wiederum eine materielle gemacht, wie es der handgreiflichen Verstandesanschauung, d. h. der verständigen Verknüpfung sinnlicher Vorstellungen, zusagt. Stein's Fehler ist insbesondere der, auf die wirthschaftliche Seite der menschlichen Verhältnisse, als das allein Bedingende, die ganze geistige Entwickelung zurückzuführen. Diese Einseitigkeit trat besonders auffallend hervor in der Geschichte der socialen Bewegung in Frankreich. Alle Leidenschaften, alle idealen Triebe erschienen hier als untergeordnet. Das wirthschaftliche Moment soll den ganzen äussern

und innern Gang der französischen Revolution allein bedingt haben. Stein wusste sich Etwas damit, der von Hegel behaupteten Gesetzmässigkeit der Geschichte erst einen wahren Halt gegeben zu haben. Das wirthschaftliche Leben ist aber nur ein Factor in dem sittlich-geistigen Leben, der stets vorhanden und stets mitwirkt, der aber nie aus sich bestimmend ist, sondern nur das Mittel und höchstens die Schranke mächtigerer Factoren. In dem neuesten Werke Stein's ist die Beschränktheit des wirthschaftlichen Factors richtiger gewürdigt, aber das wahre Verhältniss der wesentlichen Factoren wohl noch öfters verkannt. Der principiellere Fehler aber, für das geistige Leben unverrückbare, den Naturgesetzen ähnliche Gesetze auffinden zu wollen, tritt wo möglich noch greller hervor, darum noch greller, weil nicht, wie in der Geschichte der französischen Revolution, eine Reihe äusserer Handlungen, sondern das dauernde Wirken der innersten Factoren des Geisteslebens auf unverrückbare Gesetze zurückgeführt werden soll.

Wenn Hegel eine geistige Nothwendigkeit in der Geschichte nachweist, so geht er von dem Wesen des Geistes, seinem absoluten Inhalt aus und zeigt, wie die Momente dieses Inhaltes hervortreten mussten, wenn der Geist zu sich selbst kommen sollte. Damit ist aber über die Nothwendigkeit des empirischen Geschehens gar Nichts ausgemacht. Der Geist ist nicht physisch gezwungen, sein Wesen zu realisiren, sondern dies ist die Sache seiner freien Energie. Der unauslöschliche Trieb wird immer wieder erwachen und zuletzt die Natur und alle Hindernisse besiegen. Aber diese Nothwendigkeit ist keine physische, und sie bezieht sich nicht auf die einzelnen Perioden des Geschehens. „Der Weltgeist hat keine Eile," sagt Hegel, „und tausend Jahre sind vor ihm wie ein Tag." Man kann daher in der Geschichte nicht sagen, wie in der Natur: wenn das und das geschieht u. s. w., so folgt das und das. Vielmehr hat eine Erscheinung die verschiedensten Folgen, je nach dem moralischen Boden, auf den sie trifft. Der Zusammenhang der geistigen Erscheinungen ist darum doch viel tiefer und inniger, als der Zusammenhang der Naturerscheinungen, obwohl jene die starre Nothwendigkeit voraus haben. Denn die geistigen Momente sind ineinander, aber sie haben so zu sagen einen viel grössern Kreis der Wahlverwandtschaft, und darum sind

sie trotz des innigern Zusammenhangs der Möglichkeit nach trennbarer, von einander freier, als die Naturerscheinungen. Wenn Feuer auf trocknes Pulver fällt, so entzündet sich nothwendig das Pulver. Aber man kann nicht sagen: wenn ein Volk despotisch oder aristokratisch regiert wird, so entstehen nothwendig diese und diese sittlichen Folgen. Der Engländer und Spanier sind beide aristokratisch gesinnt, aber welcher Unterschied! Die Franzosen, unter grossem Wechsel der Formen, sind seit Jahrhunderten mehr oder minder despotisch regiert worden. Wer wird sie mit den Türken vergleichen! Die Einwirkung despotischer oder aristokratischer Regierungsformen ist gleichwohl viel innerlicher und inniger, als die des Feuers auf den Salpeter, und gleichwohl ist der Geist viel freier in der Annahme und Verwendung dieser Einwirkungen. Der Mensch ist eben nie eine solche totale Bestimmtheit wie Pulver. Man darf uns nicht einwenden, wenn man nur die bestimmte Volksart kenne, sei auch die Wirkung des Despotismus voraus zu berechnen. Man kann nie wissen, welche moralische Gegengewichte erwachen, oder welchen bestimmten Lauf das Verderben nimmt. Man kann oft bestimmen, was kommen kann, aber nur unter ganz besondern Bedingungen, was kommen muss. Politische Berechnungen gründen sich nur auf die Wirkung gewisser, bereits erprobter Eigenschaften, deren Unverändertheit der Staatsmann aus sichern Anzeichen erkennt. Wir werden uns überzeugen, wie Stein durch die Sucht nach festen Naturgesetzen seine zum Theil vortrefflichen Beobachtungen über die Gesellschaft verdirbt.

Ein anderer Vorwurf, der ihm gemacht wird, ist der einer scholastischen Darstellung. Dies hängt zum Theil mit der Sucht, aus jeder Beobachtung eine absolute Regel zu machen, zusammen. Hauptsächlich rührt es aber von einer gewissen Umständlichkeit her, einem Mangel von Concision in den Begriffen bei dem Bestreben, überall Begriffe zu formuliren. Seltsam ist die Gewohnheit des vortrefflichen Gelehrten, bei jeder Entdeckung, die er macht, in laute Klagen auszubrechen, dass man dies bisher so wenig beachtet habe. Wenn aber Alles bereits entdeckt wäre, so könnten wir uns alle zusammen begraben lassen. Nicht aus Verstocktheit werden Dinge übersehen, sondern weil die Früheren Anderes zu entdecken hatten. Wer so productiv

ist, Entdeckungen zu machen, soll sich doch dieser schönen Gabe freuen.

Auffallend ist die Eintheilung der ganzen Staatswissenschaft in ein System der natürlichen Güter, die Statistik, Populationistik und Volkswirthschaft umfassend, in ein System oder eine Ordnung der geistigen Güter, welches in der Gesellschaft dargestellt sein soll, und in die eigentliche oder engere Staatslehre, welche die Regierungsfunction abhandelt. Der oft gerügte Fehler tritt uns als Grund dieser Eintheilung sogleich entgegen. Es ist das Streben, die ganze Staatswissenschaft auf feste, unverrückbare Grundlagen zu stellen. Deshalb wird mit den natürlichen Thatsachen, weil diese ein- für allemal gegebene, geschlossene Grössen sein sollen, angefangen. Aber die Natur und ihre Thatsachen bedingen den Geist nicht, sie sind nur der Stoff und Boden seiner unendlichen schöpferischen Thätigkeit. Darum hat eine und dieselbe natürliche Thatsache unter verschiedenen sittlichen Bedingungen ganz verschiedene Bedeutung. Es ist ganz unmöglich, das System der natürlichen und geistigen Güter in der Weise, wie es Stein thut, von einander zu trennen. Wer kann auch Erscheinungen, wie das Geld, den Credit, zu den natürlichen Gütern rechnen! Es widerstösst nicht nur unserer wissenschaftlichen Gewohnheit, sondern es ist auch gegen die Natur der Sache, das volkswirthschaftliche Leben nicht unter dem Begriff der Gesellschaft und als gesellschaftliche Function abzuhandeln. Ebenso auffallend ist es aber, die Gesellschaft als die Ordnung der geistigen Güter definiren zu hören. Sie ist ebenso Ordnung der materiellen Güter, und gerade Stein stellt im Widerspruch mit seiner Definition die Bedeutung der materiellen Güter für die Gesellschaftsordnung fast mehr als gebührend in den Vordergrund. Und ferner, wenn die Ordnung der geistigen Güter sich schon in der Gesellschaft vollzieht, was bleibt dann noch für den Staat? Zwar führt Stein es aus, dass die w a h r e Ordnung der geistigen Güter erst durch den Staat möglich ist. Aber dann darf man die Gesellschaft nicht so definiren, dass der Staat überflüssig scheint. Auch hat es bei Stein im weitern Verlauf viel zu sehr den Anschein, als sei der Staat nur der Executor der Gesellschaftsordnung, als bringe die Gesellschaft

die ihrer jedesmaligen Stufe entsprechende Ordnung im Wesentlichen durch ihre eigene Schwerkraft hervor.

Stein gibt sodann eine ziemlich unnöthige Rechtfertigung der systematischen Behandlung der Gesellschaftslehre, indem er ausführt, wie die systematische Eintheilung ihrem Begriff nach nichts Anderes sei, als die Erkenntniss der wirklichen lebendigen Gliederung eines Organismus. Dies ist ein Gedanke, den Hegel ungefähr hundertmal kurz und schlagend hervorgehoben hat, wessen sich Stein gar nicht zu erinnern scheint. Ebenso weitläuftig und ohne die gehörige Schärfe wird dann ein ebenso bekannter Gedanke gerechtfertigt, der nämlich, dass bei jeder historischen Bildung die Darlegung des allgemeinen Wesens, welches der Entwickelung zu Grunde liegt, als ein Gemeinsames den einzelnen Entwickelungsstufen gegenüber herauszuheben ist. Es ist die bekannte hegel'sche Unterscheidung von Begriff, Erscheinung und Idee, welche Stein vorschwebt. Hegel pflegte, wenn er das Princip einer historischen Entwickelung dargelegt, die vollkommenste Manifestation desselben, diejenige, worin das Princip zu sich selbst gekommen, als Idee oder als absolut zu bezeichnen und so aus der Reihe der Entwickelungsstufen wieder herauszuheben. Die Zulässigkeit dieses Verfahrens hängt mit den schwersten Fragen zusammen. Sicherlich gibt es Entwickelungen, mit denen der Geist fertig wird, deren Resultat er behauptet und behält. Aber diese Resultate sind doch wieder Momente in weiteren Entwickelungen. In vielen Fällen können wir wohl den Begriff einer Entwickelung aufstellen, aber nicht ihre Idee. Die Idee, das Zusichselbstkommen eines Princips, ist in der Erscheinung immer nur relativ. Die Principien, die sich wahrhaft erfüllen, treten als Momente in höhere Entwickelungen ein. Nur so lange es über seine Entwickelung übergreift, ist ein Princip schöpferisch. Es kann nur Ein absolut unendliches Princip geben, und dieses Princip ist das der christlichen Religion. Im Geist der hegel'schen Philosophie, die überall den Optimismus, den Sieg und die Herrschaft der Idee aufzeigte, lag es, überall den realisirten Begriff nachzuweisen. Aber Hegel, mit taktvoller Mässigung, that dies nur gegenüber den grössten Erscheinungen des Lebens und gegenüber ihrem wesentlichen Gehalt. Er zeigte, dass der Staat, die Religion, die Kunst nicht unvernünftig sind. Aber er erstreckte diese

Rechtfertigung nicht auf jede einzelne Technik, auf jeden einzelnen empirischen Moment ihrer Action. Die Errungenschaft jener grossen Erkenntniss dürfen wir uns auch nicht verkümmern lassen, dass wesentlich die Vernunft es ist, die in den grossen Erscheinungen des geistigen Lebens sich zur Geltung bringt. Allein wir leben in einem Zeitalter praktischer Reformen, neuer Bedürfnisse. Unser Gesichtskreis ist darum beschränkter, mehr auf das Einzelne, Nahe gerichtet. Dafür ist die Fülle der Thatsachen, die uns umgibt, grösser, die Befriedigung des praktischen Schaffens lebendiger. Wer heute einen sittlichen Organismus darstellen will, der hat allerdings den Begriff desselben herauszuheben und sodann die Reihe der historischen Erscheinungen darzulegen, dann aber nicht mit der vollendeten Idee, mit dem in irgend einer Erscheinung realisirten Begriff zu schliessen, sondern mittelst des Begriffs und aus dem Bedürfniss der Gegenwart die gegenwärtige Erscheinung zu kritisiren, und aus der Kritik die Aufgabe der Zukunft, das positive Ideal der Weiterbildung zu gewinnen. Dies soll nicht eine Correctur Hegel's sein, sondern nur die verschiedene Natur der wissenschaftlichen Aufgaben. Dass im Ganzen und Grossen der Staat des 19. Jahrhunderts sich zum Werkzeug der Vernunft erhoben hat, kann nur der radicale Unverstand leugnen. Bei der Reform des Staats handelt es sich um die vollkommnere Ausprägung, aber nicht um die Veränderung seines Princips. Hegel's Geschichtsphilosophie hatte den Geist ganzer Epochen gegen einander abzuwägen, indem sie zum ersten Mal die Charaktere dieser Epochen als Evolutionen Eines Geistes erkennen liess. Es ist ein Uebelstand, diese Methode historischer Begriffsfortschreitung, die nur bei den weitesten Perspectiven zulässig ist, auf die kurzathmigen Bewegungen des Tages anzuwenden. Nicht jeder Tag bringt ein neues Princip. Ein Tag wiederholt oft den andern mit unwesentlichen Abwechselungen. Die Welt fällt im Einzelnen auch oft zurück. Durch kleinliche Anwendung ist die grosse Geschichtsbetrachtung Hegel's oft zur Carricatur gemacht worden. Seine Charakteristik der grossen Geschichtsepochen bleibt ein unverlierbarer Gewinn. Bei unserer auf den Fortschritt des Tages gerichteten Kritik dürfen wir uns aber nicht zu oft auf das hohe Pferd des historischen Begriffs setzen, sondern müssen uns bescheiden,

aus dem unmittelbaren Bedürfniss heraus zu argumentiren. Deswegen sind aber Hegel's Gedanken noch nicht veraltet, wie es den Leuten einfällt, die nicht zwei Gedanken auf einmal haben können. Weil für den Marsch eines Infanterieregiments ein einfach roher Rhythmus am zusagendsten ist, deswegen wird ein gebildeter Officier Beethoven's Trauermarsch noch nicht für veraltet halten.

Auch Stein schwebt die Frage vor, ob sich nicht ein Gesellschaftszustand denken lasse, in welchem die Gesellschaft gleichsam ihre Idee erreicht hat, ein Zustand absoluter Vollkommenheit und allseitiger Befriedigung. Er lässt aber unentschieden, ob diese Idee ein subjectives Ideal oder eine sich gesetzmässig vorbereitende Realität ist. Von unserm Standpunkt hätten wir die Frage so zu beantworten. Ewige, höchste Ideen des Geistes werden gefunden. Denn es ist ein kläglicher Gedanke, dass alle Schöpfungen und Entdeckungen des Geistes nur provisorisch sein sollen, die Geistesarbeit gleich dem Gewebe der Penelope, das über Nacht immer wieder aufgetrennt wird. Dies wäre ein Fluss aller Dinge, der in der That das existirende Nichts, das Dogma der absoluten Blasirtheit wäre. Einen solchen Fluss der Dinge hat Heraklit nicht gelehrt, der nur die fortwährende Bewegung der Sinnlichknit, aber das Gesetz, den Rhythmus der Bewegung als einen ewigen annahm. Also der Geist findet ewig gültige sittliche Ideen. Aber die Technik, die Mittel ihrer Ausprägung müssen sich verändern, weil der Stoff, auf den sie angewendet werden, die natürliche Menschheit und ihre Verhältnisse ewig wechseln. Der Geist muss der Natur, d. h. hier der menschlichen Natur, gegenüber seinen Besitz durch eigne erneute Energie beständig festhalten, sichern, durchbilden. Deshalb gibt es nie eine ruhende Vollkommenheit in der Realität, was auch die wahre Vollkommenheit nicht wäre. Denn ohne Kampf, Streben, Energie gibt es kein Leben.

Stein legt nun das Verhältniss zwischen Staat und Gesellschaft dar. Da die Gesellschaft definirt war als die Ordnung der geistigen Güter der Menschheit, so sucht Stein das Moment zu gewinnen, wodurch es nöthig wird, dass der Staat zu der Gesellschaft als eine selbstständige Macht hinzutritt, um die wahre Ordnung erst zu bringen, d. h. eigentlich: er wirft

seine Definition wieder um. Jenes Moment nun soll darin liegen, dass in der Gesellschaft jedes geistige Gut zum Mittel der Individualität und ihres Interesses gemacht wird, weshalb der Staat erst die Totalität und Harmonie der individuellen Interessen hinzubringen muss. Wir haben schon früher bemerkt, dass dies nicht ganz genau ist. Nicht das Interesse der einzelnen Individuen allein, sondern ebenso das Machtstreben einer einseitigen geistigen Richtung oder Idee, welche von den Individuen die grösste Aufopferung erlangen kann, also überhaupt jedes Machtstreben, welches sich nicht die Conservirung und Entwickelung der Totalität zum Inhalt gibt, muss als eine gesellschaftliche Erscheinung angesehen werden. Dass man nicht sage, auf diese Art werde die Gesellschaft blos zum Complex einer Reihe pathologischer Erscheinungen. Jeder Kraft des sittlichen Lebens wohnt eine eigne Tendenz des Wachsthums inne. Nur innerhalb der Gesammtheit der Lebensäusserungen des sittlichen Organismus bleibt diese Tendenz normal. Die Gesellschaft, sofern sie nicht, was in gewissem Zusammenhang ebenfalls ein zulässiger Sprachgebrauch ist, für den Staat gesetzt wird, kann nichts Anderes bedeuten, als den äusserlichen Complex der isolirten sittlichen Bestrebungen, zu welchem daher vorzugsweise die krankhaften Erscheinungen gehören. Der Staat ist die Gesellschaft als die gesunde Totalität des sittlichen Lebens. Er kann aber ebenso auch blos für die Function gesetzt werden, welche direct auf die hervorzubringende Totalität gerichtet ist.

Indem Stein nun dazu fortgeht, die Idee des Staats abzuleiten und das Verhältniss zwischen Staat und Gesellschaft darzulegen, erscheint diese Darlegung bei ihm mangelhaft. Von dem Staat wird sehr gut gesagt, er sei die zur selbstständigen und selbstthätigen Persönlichkeit erhobene Einheit der Menschen. Desto unklarer bleibt die Art, wie der Staat sich herausbildet. Es wird gesagt, da der Staat allen besonderen Richtungen menschlicher Kraft gleiche Gerechtigkeit widmen müsse, so könne er nicht aus diesen Sonderinteressen hervorgehen, weder durch den freien Willen, noch durch die Gewalt der Einzelnen. Der Grund des Staats könne nur er selber sein. Allein der Staat springt allerdings nicht geharnischt wie die Minerva aus dem Haupt des Gottes. Er entsteht allerdings auch aus dem

individuellen Machtbedürfniss, aus dem Interesse, wenn man will. Denn die Herrschaft ist das stärkste Interesse. Aber allerdings läutert sich die Herrschaft zum Dienst des Allgemeinen, wie wir dies ausgeführt haben. Stein findet, dass der Staat des freiwilligen Gehorsams der besondern Interessen bedürfe, dass aber die besondern Interessen nicht im Stande seien, ihn durch freiwillige Vereinbarung zu schaffen. Durch Gewalt könne er nicht entstehen, weil er ja des freien Gehorsams der Sonderinteressen bedürfe. Dieses Dilemma wird aber durch die mystische Antwort, der Staat sei der Grund seiner selbst, nicht gelöst. Diese Behauptung ist hegelisch und hat ihren ganz guten Sinn. Bei Hegel haben solche Wendungen den Sinn, dass die empirische Entstehung einer sittlichen Institution nicht ihr Grund ist. Hier bei Stein aber handelt es sich gerade um die empirische Entstehung. Jenes Dilemma löst sich so, dass die Gewalt den Staat bildet, und dass die Gewalt instinctmässig ertragen wird, weil sie Ordnung und Lebenszusammenhang schafft. Später erst wird die äussere Gewalt innere Bestimmtheit der Einzelnen. Aber das Moment der zwingenden Gewalt verschwindet nie ganz aus dem Staat.

Ebenso stossen wir bei dem Verhältniss zwischen Staat und Gesellschaft auf Ungenauigkeiten. Es heisst: „Jeder Staat ist zugleich eine Gesellschaftsordnung und jede Gesellschaftsordnung ein Staat.“ Wir würden sagen: jeder Staat ist eine zur Ordnung erhobene Gesellschaft. Aus jenem Satz wird wie ein neues Gesetz abgeleitet, dass jede Gesellschaftsordnung ihren eignen Staat und jeder Staat seine eigne Gesellschaftsordnung bilde. Die Doppeltheit dieses Verhältnisses ist unverständlich. Da der Staat, im Unterschied von der Gesellschaft, nur reine Form ist, so entsteht überhaupt der Unterschied der Staaten durch den gesellschaftlichen Inhalt. Man kann daher wohl sagen, dass jeder bestimmte Gesellschaftsinhalt durch die Staatsidee zu einem eigenthümlichen Staat gebildet wird. Aber man kann nicht sagen, dass jeder Staat eine eigne Gesellschaft bildet, sofern er nicht schon einen besondern Inhalt hat. Der Begriff der bestimmten Gesellschaftsordnung wird dann mit dem des Volkes identificirt, Dabei ist wieder übersehen, dass der Volksbegriff ein eigenthümliches Moment zu dem Gesellschaftsbegriff hinzubringt, dass ein und dasselbe Volk verschiedene

Gesellschaftsordnungen nach einander herausbildet. Wenn Stein sein Gesetz wiederholt, dass jedes Volk seinen Staat und jeder Staat sein Volk bilde, so sind dies nur die Gegenseiten Eines Verhältnisses. Stein unterwirft dann das Verhältniss zwischen Staat und Gesellschaft einem zweiten Gesetz, dem Gesetz, dass die herrschenden Gesellschaftsinteressen sich mit der Staatsgewalt zu identificiren trachten. Dies Gesetz nennt er das der Verfassungsbildung. Das dritte, dem vorigen entgegengesetzte Gesetz ist, dass die Staatsgewalt sich von der Herrschaft der Gesellschaftsinteressen loszuringen sucht, um allen Interessen zu dienen. Dies Gesetz wird sehr willkürlich das Gesetz der Verwaltungsbildung genannt. Es ist aber sehr einseitig, die Verfassung blos aus dem Streben der Sonderinteressen nach Sicherung und Einfluss auf die Staatsgewalt abzuleiten. Die Verfassung hat in verschiedenen Perioden der Staatsentwickelung sehr verschiedene Bedeutung. Die Verfassung ist das Gesetz des Regierungsorganismus. Da, wo die Gesellschaftsklassen zugleich politische Klassen sind, oder vielmehr umgekehrt, so lange das Herrschaftsinteresse noch ein blosses Gesellschaftsinteresse ist, drückt die Verfassung nur den Unterschied der Volksklassen in Bezug auf die Theilnahme an der Regierung aus. In den modernen Staaten aber drückt die Verfassung nicht diesen Unterschied, sondern den Unterschied der technischen Regierungsfunctionen aus, für deren Ausübung das Verhältniss zu den Gesellschaftsklassen nicht massgebend ist. Das Gesetz der Ausgleichung der Interessen macht sich daher ebenso in der Verfassung geltend und wird sehr einseitig Gesetz der Verwaltungsbildung genannt. Die Verwaltung hat allerdings in einer bestimmten historischen Periode die politische Bedeutung der Stände gebrochen. Dies ist aber durch den Einfluss und Zusammenhang ganz bestimmter historischer Erscheinungen bewirkt. Man kann nicht sagen: die gesellschaftliche Nivellirung liegt im Wesen der Verwaltung als solcher. Es ist aber der Grundfehler des stein'schen Buches, überall, anstatt historisch zu charakterisiren, feste Typen wie im Naturreich aufstellen zu wollen. Wir haben schon den Widerspruch hervorgehoben, in welchem diese Sucht nach Naturgesetzen mit der geistigen Freiheit steht. So wie sie das Wesen des Menschen verkennt, so verkennt sie auch die Erscheinung der menschlichen Dinge,

eben die Geschichte. Was einmal und ein- für allemal in der Geschichte geschehen ist, das wird zum Ausdruck eines stabilen Gesetzes gemacht in der nicht vom Flecke rückenden Bewegung eines abgeschlossenen Lebens.

Indem Stein nun das Wesen der Gesellschaft weiter charakterisirt, kommt die gründliche Confusion hinsichtlich des Verhältnisses zwischen Staat und Gesellschaft immer mehr zum Vorschein. Der Staatsbegriff erscheint nämlich zweimal: einmal als Moment innerhalb der Gesellschaft, sodann als die Macht, welche die Gesellschaft regulirt, wenn sie aus sich eine wahre Lebensordnung nicht mehr erhalten kann. Es wäre dagegen Nichts zu sagen, wenn Stein sich nicht über die Identität der beiden Erscheinungen des Staats täuschte. Er verkennt, dass sie desselben Wesens sind, und hält die erste für ein rein gesellschaftliches Element. Der Staat ist aber immer vorhanden, und die Gesellschaft ist immer nur der unfertige Stoff desselben. Bei Stein scheint es aber, als durchliefe die Gesellschaft für sich einen Reichthum von Entwickelungsphasen, und als läge der Staat unterdess irgendwo, wer weiss wie, brach und träte erst in einem gegebenen Moment der Gesellschaftsentwickelung ein. Oder aber insofern der Staat während langer Entwickelungsperioden nicht ausdrücklich exilirt wird, ist er nur die Form des Gesetzes für die Gesellschaft, welche ihren Inhalt ganz aus der Gesellschaft empfängt. Als selbstständige Kraft tritt er dem Gesellschaftsinhalt erst in einem gegebenen Moment bildend gegenüber. Gegen die letztere Fassung wäre weniger einzuwenden, wenn sie eben als historischer Verlauf klar herausgehoben wäre. Aber dies ist nicht der Fall. Stein begeht immer den Fehler, die Gesellschaft für sich als Totalität zu nehmen.

Er unterscheidet zuerst in der Gesellschaft das Moment der sittlichen Ordnung und den daraus hervorgehenden Unterschied zwischen Höheren und Niederen, wir würden sagen zwischen Regierenden und Regierten. Dieses Moment, wenn überhaupt von Unterschied die Rede sein soll, gehört aber dem Staat und nicht der Gesellschaft. Sodann lässt Stein den Unterschied zwischen Höheren und Niederen oder die sittliche Ordnung durch die Besitzvertheilung erst zu einem Unterschied der realen Macht werden. Es ist aber sehr die Frage, ob

man auf diese Weise kann die sittliche Ordnung als Grund des Unterschiedes den realen Gesellschaftsunterschieden voraussetzen. Durch den Unterschied des Besitzes entstehen nach Stein die Gesellschaftsklassen. Erst die auf den Besitz gegründete Ordnung ist eine reale Gesellschaftsordnung. Die Regierungsrechte der bevorzugten Klasse fassen sich in den Functionen der Waffenführung, des Gerichts und Priesterthums zusammen. So wie das Mass des Besitzes den Unterschied der Gesellschaftsklassen hervorbringt, so die Art des Besitzes die verschiedenen Formen der Gesellschaftsordnung. Es gibt zwei Grundformen, die gewerbliche und die Grundbesitzordnung. Jede dieser beiden Grundformen hat wieder zwei Haupterscheinungsformen. Die Grundbesitzordnung ist einmal Geschlechterordnung, d. h., wenn die Grundbesitzer in der Weise Träger der Regierungsfunctionen sind, dass Jeder Einzelne an ihnen Theil nimmt. Die ständische Ordnung entsteht, wenn die Regierungsfunctionen an verschiedene Klassen der Grundbesitzer vertheilt werden. Die gewerbliche Besitzordnung erscheint Anfangs als Gleichheit des gewerblichen Besitzes, später, wenn der Unterschied sich entwickelt hat, als Capitalsordnung. Nach Stein sollen nun diese vier Formen der Besitzordnung stets neben einander bestehen, und dies gibt erst den Begriff der wirklichen Gesellschaft. Indem nun der Begriff des Staats neben dem der Gesellschaft eingeführt wird, erscheint der Staat noch einmal als Vertreter des sittlichen Interesses, welches doch schon der Grund der Gesellschaftsordnung war. Erst musste sich die sittliche Ordnung mit dem Besitzunterschied erfüllen, um zur Realität zu gelangen. Nun muss sie sich wieder von dem Besitz loslösen, um nicht in dem blossen Interesse unterzugehen. Dies wäre ganz richtig, wenn es historisch gefasst wäre. Aber dies thut Stein bei seiner Methode nicht. Als Träger des Staates erscheint das Königthum und das Amt. Beide Functionen haben aber auch eine gesellschaftliche Seite, wie wir dies nachgewiesen, und das Amt ist während langer Perioden an den Besitz geknüpft. Man kann das Lehnswesen als die nothgedrungene Art und Weise des Staats betrachten, das Amt durch gesellschaftliche Mittel zu realisiren. Das Amt in unserm heutigen Sinne, der reine Begriff des allgemeinen Dienstes, bei welchem die Privatperson für den Dienst nur

entschädigt wird, aber ihn nicht zum persönlichen Mittel machen darf, erfordert ganz bestimmte gesellschaftliche Bedingungen.

Der Inhalt der sittlichen Idee des Staats ist nach Stein die Rechtsordnung. Die Rechtsordnung hat die Freiheit der Persönlichkeit, abgesehen von den gesellschaftlichen Bedingungen, zum Inhalt. Nun gibt es aber keine Rechtsordnung, die nicht auf die bestimmten gesellschaftlichen Bedingungen begründet wäre. Die Seite des Rechts an jeder Gesellschaftsordnung ist nur die, dass die Freiheit der Persönlichkeit unter den gesellschaftlichen Bedingungen nicht verloren gehen darf. Der Inhalt der positiven Rechtsordnung ist daher immer eine bestimmte Stufe der gesellschaftlichen Entwickelung. Die positive Rechtswissenschaft hat daher wesentlich das Gesellschaftslebeu zum Inhalt, und Stein wirft die Frage auf, welchen Nutzen die Rechtsphilosophie als Lehre vom reinen Recht und der abstracten Rechtsordnung neben der concreten Rechtswissenschaft noch haben könne. Dass die Rechtsphilosophie für das geltende und positive Recht irgendwie thätig sein solle, verwirft er. Die Aufgabe der Rechtsphilosophie sei die Aufgabe des Rechtsbegriffs oder die Nachweisung aller einzelnen Rechtsgebiete und ihres organischen Zusammenhangs. Wenn aber die gesellschaftlichen Bedingungen zu der Persönlichkeit so äusserlich hinzutreten, wie es Stein bisher gefasst hat, so begreift man nicht, wie die Rechtsphilosophie als Lehre von der reinen Persönlichkeit dies leisten kann. Die Rechtsphilosophie hat vielmehr ganz dieselbe Stellung, wie jede angewandte Philosophie zu ihrem bestimmten Gebiet. Sie hat den Stoff nicht blos einzutheilen, sondern den empirischen Charakter desselben aufzuheben, d. h. das Nothwendige von dem Zufälligen zu sondern, den Kern der Sache herauszuheben und als Kritik allerdings auch für das geltende und positive Recht nicht nur in einzelnen, sondern in allen Punkten thätig zu sein. Die Rechtsphilosophie soll allerdings das Ziel aufstellen, nach welchem die Entwickelung des positiven Rechts zu streben hat, aber nicht aus einem abstracten Ideal heraus, sondern durch die Läuterung, durch das sittliche Verständniss der concreten Tendenz der positiven Rechtsentwickelung. Allerdings muss die Rechtsphilosophie, wenn sie dies leisten soll, die Totalität der sittlichen Idee und

deren äussere Verwirklichung in's Auge fassen und nicht blos das Recht im engern Sinn, d. h. nicht blos die äussere Willenssphäre der Persönlichkeit. Der Grad von äusserer Freiheit, welcher der Persönlichkeit gewährt wird, hängt von der Bildungsstufe der sittlichen Idee und dem Zusammenhang ihrer Verwirklichung ab.

Diese Ausführungen gibt Stein in einer Einleitung, welche die Resultate seiner Gesellschaftslehre zusammenfasst. In dem Hauptkörper des Buchs handelt er dann die einzelnen Theile der Gesellschaftslehre ausführlicher ab. Zuerst die Elemente der Gesellschaft: die sittliche Ordnung, den Besitz und ihr Zusammenwirken als Gesellschaftsordnung. Dann die Erscheinungen der Gesellschaftsordnung: das Klassenwesen. Die Gesellschaftsformen sollen in den später erscheinenden Abtheilungen behandelt werden. Wir haben uns mit diesen Ausführungen erst auseinanderzusetzen, wenn wir es nicht mehr mit den Grundbegriffen zu thun haben, sondern mit den concreten Erscheinungen des Staats und der Gesellschaft. Der Charakter des stein'schen Buchs bleibt immer derselbe, überall Typen und Gesetze aufzusuchen, anstatt historische Actionen. Davon ist ein auffallendes Beispiel, dass der Glaube ohne Weiteres als Symptom der gesellschaftlichen Erhaltung, das Wissen als Symptom der gesellschaftlichen Bewegung aufgefasst wird. Als ob nicht ebenso oft die Bewegung ihren Glauben und die Erhaltung ihre Wissenschaft hätte. Der ungeheuren Beweglichkeit der geistigen Elemente wird durch dies typisch sein sollende Anheften an zufällige Erscheinungen die unnatürlichste Gewalt angethan.

9. Das subjective Princip der Sittlichkeit. Das ideale und das empirische Motiv. Der Egoismus.

Nach der früher von uns gegebenen Auseinandersetzung der sittlichen Functionen ist das subjective Princip der Sittlichkeit die Religion. Die Religion war die Bewegung des absoluten Inhaltes in dem Gemüth, das Erzeugen dieses Inhaltes aus der dem subjectiven Geist als Anlage immanenten Idee. Wir erkannten, warum das Gemüth dieser Ort ist, wo die Religion entsteht und thätig ist, weil eben hier die individuelle Seite mit der allgemeinen unmittelbar vereinigt ist. Allein

wir erkannten auch das Entwickelungsgesetz der Religion, den Inhalt, welcher Anfangs als zum absoluten Zweck unmittelbar gehörig erscheint, als endlichen zu setzen, freilich nur, um umfassenderen und tieferen Inhalt aus dem Geist hervorzubringen. Dieses Gesetz vollzieht sich so gut in dem Verhältniss der Religionsstufen, wie in dem Verhältniss der Entwickelungsstufen Einer Religion. — Der Gegenstand der Religion, der objectiv vorgestellte absolute Zweck, ist Gott. Die Religion ist so wesentlich nicht subjectives Hervorbringen, sondern Thätigkeit des absoluten Geistes im endlichen Geist. Die Religion war daher zugleich das Gefühl der höchsten Abhängigkeit und der Freiheit. Jenes Entwickelungsgesetz bewährt sich aber der subjectiven Freiheit gegenüber so, dass der Umfang der subjectiven Selbstthätigkeit immer grösser wird, der absolute Grund dieser Thätigkeit dagegen immer tiefer und allgemeiner. So muss es kommen, dass die subjective Selbstthätigkeit als selbstständiges Princip der Sittlichkeit auftritt, während ihre wahre Stellung allerdings nicht die ist, in dem absoluten Princip verschlungen zu sein, wohl aber die, ein relativ selbstständiges Moment in demselben zu sein.

In der selbstthätigen Subjectivität liegen diese beiden Momente, der individuelle Inhalt und die allgemeine Form. Sie treten, theils getrennt, theils vereinigt, als Princip der Sittlichkeit auf, und dies ist der Inhalt der weltlichen Moral im Unterschied von der religiösen. Denn diese bewegt das Subject immer durch den ausser dem Subject gedachten Zweck. Wie die weltliche Moral es versucht, zur Objectivität zu gelangen, werden wir in der Betrachtung ihrer Haupterscheinungen sehen. Das Kennzeichen der weltlichen Moral ist also, dass sie die Subjectivität zum Ausgang und Zweck der Sittlichkeit macht. Sie kann dabei mehr von der individuellen oder von der allgemeinen Seite des Subjects ausgehen, mehr das empirische oder das ideale Motiv betonen. Immer muss sie auf eine Harmonie der Subjecte, auf einen allgemeinen sittlichen Zusammenhang ausgehen. Sofern sie dies nicht thut, sofern sie die individuelle oder die allgemeine Seite dem Zusammenhang entgegensetzt, setzt sie den eigentlichen Egoismus. Aber nie bringt sie es ohne die Religion zum erschöpfenden Zusammenhalt der sittlichen Welt. In der Religion ist das ideale und

empirische Motiv vereinigt, objectiv und zugleich in sich unendlich. Die Philosophie kann den bestimmten religiösen Inhalt begreifen. Sie kann die Religion als schöpferisches Princip begreifen, aber nie an die Stelle desselben treten. Der Geist ist nur schöpferisch, auch in der Philosophie, durch den Glauben, durch die Hingabe an seinen absoluten Grund.

Indem wir hier die Principien der selbstthätigen Hervorbringung des Sittlichen durch den endlichen Geist, wie sie in der Geschichte praktisch und theoretisch aufgetreten sind, in's Auge fassen, ergänzen, vervollständigen wir die Ausführung über die Religion. Wir werden uns überzeugen, dass die endliche Selbstthätigkeit der Religion schliesslich immer wieder unterzuordnen ist, dass aber andererseits die Religion die endliche Subjectivität als relativ selbstthätig neben sich stellen, ja aus sich hervorbringen muss.

Die harmonische Gestaltung der individuellen Kräfte ist das Princip der griechischen Religion. Dieses Princip wirkt in den einzelnen Individuen als ein dämonisches. Es geht nicht aus dem Eigensten der allgemeinen Subjectivität hervor. Das Ich wird von den Kräften der individuellen Natur bewegt, bestimmt, als von dämonischen Mächten. Deshalb erscheint jede dieser Kräfte als der herrschende Charakterzug einer übrigens zur individuellen Totalität gebildeten Göttergestalt. Dass diese Kräfte die Harmonie der Individualität, das menschliche natürliche Mass, d. h. also die immanente Schranke der eigenen Kraft einerseits, das Recht der gegenüberstehenden Natur und der Verhältnisse andererseits nicht überschreiten, ist ebenfalls ein dämonisches, objectives, göttliches Gesetz: dämonisch, weil es der eigenen Natur immanent und aus der natürlichen Nothwendigkeit entspringt, und doch objectiv, fremd, göttlich, weil es nicht aus dem in sich allgemeinen Ich hervorgebracht ist. Der Gegensatz der selbstischen Beziehung und der Beziehung auf die Gemeinschaft kann hier noch gar nicht hervortreten. Das Böse, der Egoismus erscheint nur als Schwäche, Schlechtigkeit, Niederträchtigkeit (φαυλότης). Thersites ist der Ausdruck dieser φαυλότης. Einen corrosiven, schädlichen Egoismus gibt es noch nicht, weil keine geistige Selbstbeziehung. Die Idee der Individualität ist ebenso objectiv als die der Gemeinschaft, d. h. des Staats. Die Stärke, die Tugend der Indivi-

dualität ist das Heraustreiben der individuellen Kraft nach dem immanenten und objectiv angeschauten Ideal. Die Individualität erscheint in der Gemeinschaft nur erweitert, nur grösser. Es gibt keine getrennte Selbstpflicht und Gemeinschaftspflicht. Selbst der Tod für's Vaterland ist nicht die Aufopferung der Individualität, sondern ihre schönste Erhebung, das Aufbrechen der Lebensblume, der höchste Grad der individuellen Stärke, angewandt für einen grossen, sichtbaren und dauerhaften Zweck, wie es der Einzelzweck nicht sein würde. Aber es muss eine Zeit kommen, wo die Gegensätze, welche in diesem dämonischen — in dem angegebenen Sinne zu verstehen — Lebensprincip verborgen sind, auseinander treten müssen. Je reicher die Lebenselemente werden, je mannichfaltiger die Interessen, je disparater die Gegensätze, je grösser die Herrschaft des Verstandes über die unmittelbaren Lebenserscheinungen, desto weniger vermag das dämonische Princip, der sinnlich-ideale Instinct, das Leben zu leiten. Die Philosophie tritt in dem griechischen Geist auf. Sie sucht nicht nach einer idealen Offenbarung der Phantasie, welche den Gehalt des individuellen Lebenstriebes begränze und künstlerisch vereinige. Sie sucht nach einem Gedanken, welcher unmittelbar vom Geist angeschaut, ihm unmittelbar gewiss ist. Die Gebilde der religiösen Phantasie sind ideale, lebendige Individuen. Sie treten darum dem Menschen und der Natur abgeschlossen gegenüber. Ihre Wirkung ist dämonisch, wunderbar. Sie sind eben Götter. Die Philosophie aber sucht die Einheit des Lebens als unmittelbare Anschauung. Sie sucht darum ein abstractes Element, einen abstracten Gedanken. Einem solchen Gedanken aber gibt sich der Grieche ebenso objectiv hin, wie den Gebilden seines religiösen Glaubens. Er unterwirft sich dem philosophischen Gedanken mit derselben individuellen Stärke, wie dem religiösen Ideal. Welch ein merkwürdiges Beispiel dieser Art Heroismus ist Xenophanes, der Gründer der s. g. eleatischen Philosophie, der in solcher Armuth lebt, dass er seine eignen Kinder selbst verscharren muss, und der die ungeheure Abstraction ausspricht, dass nur das Sein ist, dass es kein Werden, keine Veränderung gibt, dass das individuelle Leben nichtig ist. Die Götterwelt, als den sinnlich-concreten Erscheinungen gleichartig, wird Anfangs in das abstracte

Weltprincip der Philosophie verschlungen. In dem reinen Sein der Eleaten, in dem ewigen Werden des Heraklit geht die individuelle Götterwelt unter. Aber in dieser Philosophie ist noch immer die Unterwerfung unter ein dämonisches, d. h. objectiv lebendiges, wenn auch allgemeines Lebensprincip. Von dieser Unterwerfung aber lernt sich der griechische Geist entwöhnen. Die empirische Individualität wird ihr eigner Dämon. Dies spricht sich theoretisch aus in der griechischen Aufklärung, in der Sophistik, praktisch in der gleichzeitigen Sittenverderbniss und Ausgelassenheit der Individualität. Das Wesen der Aufklärung besteht darin, die handgreifliche, materielle, sinnlich begrenzte Ursache an die Stelle des dämonischen Princips zu setzen. Das Motiv des Menschen ist nicht mehr der geheimnissvolle, sinnlich-ideale Trieb, den ein Gott angefacht, sondern die gemeine Leidenschaft nach den irdischen Dingen, und die Schranke dieses Motivs ist nicht mehr die göttliche Nemesis, d. h. das instinctive Bedürfniss nach dem Mass und nach der Harmonie der Individualität, sondern die Willkür der Individuen. Der Mensch ist das Mass aller Dinge. Was ihm recht, ist recht, was ihm schön, ist schön. Es kommt ja nur darauf an, dass die Befriedigung, die Uebereinstimmung subjectiv gefühlt wird. Sie ist nicht mehr eine objectiv immanente Idee, welche der gemeinsame Instinct der Volksgenossen zum Ideal und Gesetz herausgearbeitet hat. Daher löst sich jetzt auch der unmittelbare Zusammenhang, die unmittelbare Uebereinstimmuug des Individuums mit dem Staat. Die Tugend ist nicht mehr eine göttliche Kraft, sondern eine erlernbare Fertigkeit, die man zum individuellen Nutzen anwendet. Die objectiven Verhältnisse, denen sich die Individualität hingab, werden vielmehr ihr Mittel.

Bei aller Gefährlichkeit dieses Standpunktes sind doch die Griechen durch ihn erst des Reichthums ihrer Kräfte Herr geworden. Die Sophistik findet ihre Widerlegung in Sokrates. Nicht mehr die zufällige, sondern die denkende Uebereinstimmung des Subjects mit sich wird jetzt das Ziel. Um diese Uebereinstimmung zu erhalten, wird empirisch auf die Verhältnisse reflectirt und das Gegebene nach allen Seiten hin gewendet, damit die Einheit des Gedankens herauskommt. Diesem Denken ist dann das Handeln unterworfen. Es hat aber dieses Denken

die Zufälligkeit an sich und führt nur zu guten Resultaten, wenn es in dem grossen Sinn und mit dem sichern Instinct des Sokrates geleitet wird. Denn in seinem Ausgangspunkt ist es durch die Individualität und ihre gegebenen Verhältnisse bedingt. Wenn die Individualität eine edle und grosse, so ist Alles gut. Das Denken des Sokrates war stark genug, um jeden edlen Instinct zu rechtfertigen, und der Instinct liess die an sich unendliche Dialektik jedesmal das rechte Ende finden. Neben dem allgemeinen Gedanken folgt daher Sokrates dem subjectiven Dämonion, der individuellen Inspiration, die aber eine höhere geistige Macht ist. Aber dieses Dämonion ist nicht mehr das allgemeine nationale, sondern ein subjectiver Genius, nur der bestimmten Persönlichkeit für ihre Beziehungen vernehmbar.

Von den Schulen des Sokrates setzt die von Megara die Dialektik des Sokrates fort und fällt ohne den grossen Sinn desselben in die Sophistik zurück. Die kyrenaische Schule aber findet einen bestimmten Gesichtspunkt, welchen das Denken an die Handlungen anlegen und nach welchem es dieselben regeln soll. Dieser Gesichtspunkt ist die Lust, die sinnliche Uebereinstimmung des Individuums mit sich selbst. Diesem Gesichtspunkt unterwirft sich die Individualität mit derselben Kraft, wie dem Dämon der Tugend. Wenn Aristipp sich von dem Tyrannen in's Gesicht spucken lässt mit der Bemerkung: man lasse sich ganz von Wasser bespritzen, um einen gewöhnlichen Fisch zu fangen, wie viel mehr mit ein wenig Wasser um einen solchen Fisch, wie einen König, zu fangen: so ist dies eine Kraft des gedachten Zwecks gegen die ausserhalb liegenden Empfindungen; freilich auch ein Beweis, welche Verwüstungen das Denken in dem Sittlichen anrichtet, so lange es, obschon das Höhere gegen den Instinct, den tiefen Inhalt desselben noch nicht zu fassen vermag. Die dritte Schule, die aus der Anregung des Sokrates hervorgeht, die kynische, sucht die Uebereinstimmung des Subjects scheinbar nicht in einem allgemeinen Gedanken, in einer allgemeinen Qualität des Handelns, sondern in seiner unmittelbaren natürlichen Gegebenheit. Damit das Subject mit sich übereinstimme, muss es bei der unmittelbaren Natur stehen bleiben. Gegen die Natur, d. h. willkürlich, st aber Alles, was über das dringendste Bedürfniss der sinnlichen Selbsterhaltung hinausgeht. — Die Natur des Menschen

ist aber gerade nicht, wie die thierische, die Selbsterhaltung eines organisch beschränkten Typus, sondern die unendliche Steigerung seiner Kraft und ihrer Harmonie durch ein geistiges Gesetz. So wie die Kyniker das Handeln des Menschen auf die angebliche Natur desselben beschränken, so weisen sie auch die Schranken ab, welche der ästhetische Sinn des Menschen dem blos natürlichen Handeln gezogen hat. Es liegt auch in diesem kynischen Handeln, obwohl es die blosse Naturbefriedigung und daher mühelos sein soll, eine grosse Kraft, die antike Energie der Individualität, dem gesetzten Zweck sich zu unterwerfen, die Consequenz des Gedankens im wirklichen Handeln gegen alle Versuchungen der wahren Natur des Menschen festzuhalten.

Seit der Sophistik und seit Sokrates tritt das subjective Princip der Sittlichkeit, die Befriedigung der Individualität, in den Gesichtskreis der griechischen Reflexion. Es wird nicht wieder aus den Augen verloren, wie verschieden auch sein Inhalt gefasst werden möge. Wir sind gewohnt, diese subjective Befriedigung mit dem Worte Glück zu bezeichnen, dem wir übrigens auch einen sehr verschiedenen Inhalt geben. Die griechische Sprache hat für diesen Begriff ein schönes Wort, welches der Anschauung des griechischen Geistes von der Subjectivität vollkommen entspricht: *εὐδαιμονία*. Die *εὐδαιμονία* ist die innere Wohlbeschaffenheit der Seele als ein unmittelbar göttliches Bewirktwerden, und zugleich die Selbstempfindung dieser Wohlbeschaffenheit, welche von der objectiven Wohlbeschaffenheit noch gar nicht getrennt wird. Der *εὐδαιμονία* ist entgegengesetzt die *εὐτυχία*, der günstige äussere Zufall. Da aber der ungünstige Zufall, die *ἀτυχία*, den innern Dämon stört, so ist in der *εὐδαιμονία* im weiteren Sinn die *εὐτυχία* als untergeordneter Bestandtheil mit befasst. Das Wort *εὐδαιμονία* konnte die Sprache nur bilden, als das Subject noch nicht seiner selbst gewiss, noch nicht seines Glückes Schmied war. Seit der Sophistik wird das Wesen der *εὐδαιμονία* als subjective Vollendung und Befriedigung untersucht und analysirt. Die subjective Befriedigung schliesst die Vollendung in einem objectiven Ganzen nicht aus. Die meisten Systeme der griechischen Ethik machen sie im Gegentheil zur Hauptsache. Aber die unmittelbare Einheit beider Seiten, des subjectiven und

des objectiven Pols, wie sie in dem Ausdruck liegt, und wie sie in der naiven Sittlichkeit vorhanden war, ist verschwunden.

Der grösste von den Schülern des Sokrates, Plato, begnügt sich nicht damit, den Gedanken als allgemeine Form anzuwenden und durch Reflexion auf das empirisch Gegebene den Gedanken zu erfüllen, sowie die Empirie zu reinigen. Er nimmt die bei Sokrates subjective Form und den empirischen Inhalt als objective Totalität. Dies ist die platonische Idee oder Ideenwelt. Die sokratische Dialektik, obwohl von Plato viel bedeutender ausgeführt, ist nur die Vorstufe des wahren Denkens, d. h. der vollendeten Anschauung der Idee. Wenn nun Plato annimmt, dass aus der Ideenwelt und ihrem Gegentheil, dem an sich Nichtigen, dem μὴ ὄν, die erscheinende Welt hervorgeht, worin kann die Wohlbeschaffenheit der Dinge anders bestehen, als in ihrer Verwandschaft, in ihrer Theilnahme an der Idee? Worin kann die εὐδαιμονία anders bestehen, als darin, dass die Seele der Idee gemäss ist, als in der idealen Beschaffenheit der Seele? So spricht auch Plato das Princip seiner Ethik, d. h. das Ziel der menschlichen Vollkommenheit aus, Gott ähnlich, d. h. Ausdruck der Idee zu sein. Was die Idee rein ausdrückt, wie die Gestirne und die irdische Welt selbst als Ganzes, ist ein seliger Gott. Der Inhalt der griechischen Religion, wie wir schon öfters bemerkt, ist hier nur auf eine denkende Weise ausgesprochen. Und doch kann diese Philosophie dem sittlichen Leben für die verschwindende Religion keinen Ersatz geben. So verwandt das Aufgehen der Idee im philosophischen Denken auch noch der dämonischen Inspiration ist, so wenig es eine objectiv sichere Methode gibt, die Idee, welche das Leben bestimmen soll, für den Geist zu produciren: die Reflexion, die Selbstgewissheit ist doch in diesem Acte, in dem geistigen Leben überhaupt, mächtig genug, um die einstige Schranke der Subjectivität, welche das Walten der Dämonie sicher und sittlich machte, aufzuheben. Andererseits kann das Denken selbst sich keine sichere Schranke geben. So vermag die Philosophie den griechisehen Geist nicht zu leiten, ebenso wenig wie die Religion es noch kann. Die Subjectivität ist über das individuelle Mass hinausgewachsen und über das politische Leben, welches auf diesem Mass beruht. Die Philosophie strebt vergebens nach der alten Enge der

Verhältnisse zurück, sucht vergebens die Individualität ganz zu fesseln. Die Philosophie kann nie die Religion ersetzen, den innern Zng des Glaubens, welcher den Geist zugleich nach einem bestimmten Ziel vorwärts treibt und zugleich beschränkt. Das Ziel der Religion und der Philosophie muss dasselbe sein, wenn die Philosophie heilsam wirken soll. Aber dann darf das religiöse Ziel sich nicht überlebt haben.

Der Nachfolger des Plato, Aristoteles, setzt die ἐυδαιμονία ebenfalls in die tugendhafte Thätigkeit der Seele. Diese tugendhafte Thätigkeit entspringt bei Aristoteles, ebenso wie bei Plato, aus dem, vom Subject gedachten, aber objectiven Begriff. Nur die Art, den Begriff zu finden, ist eine andere, was uns hier nicht weiter angeht. Damit hängt aber zusammen, dass das Verhältniss des Begriffs zur natürlichen Lebendigkeit des Subjects ein anderes ist. Bei Aristoteles entsteht die Tugend, indem der Begriff zur natürlichen Lebendigkeit sich beschränkend und gestaltend verhält. Der Begriff lässt sich damit auf die natürliche Lebendigkeit ein. Die Tugend erhält aus der Natur den Inhalt, vom Begriff die Form. Bei Plato erscheint die Idee als in sich vollendet und als unmittelbar sich verwirklichend in einem an sich bestimmungslosen Element. Die Eudämonie als tugendhafte Thätigkeit der Seele hat nach Aristoteles in dem Staat sowohl ihre Bedingung, wie ihre Vollendung. Wenn ferner die Eudämonie als Eupraxie sich unter allen Umständen bewähren kann und soll, und insofern unabhängig von dem äusseren Schicksal ist, so gehört zur vollendeten Eudämonie doch auch das äussere Giück, die Eutychie in ihren verschiedenen Bestandtheilen. Aristoteles setzt die Eudämonie nur in das wohlbeschaffene Handeln. Aber zur Realisation des Handelns gehören äussere Bedingungen. Dass das Handeln seine Realität nur im Verhältniss zu sich selbst finde, dass es nur zu beurtheilen sei nach der aufgewendeten Kraft, ohne Rücksicht auf die Wirkung in dem Element, auf welches gehandelt wird, ist ein nacharistotelischer, ein stoischer, und in seiner ganzen Schärfe erst ein moderner Satz. So gehören zur vollendeten Eudämonie alle äusseren Güter, normale Lebensdauer, Reichthum, der günstige Zufall in den einzelnen Begegnissen, Gesundheit, Schönheit, die Lust als der ungeschmälerte Reflex der Thätigkeit, Familie,

Freunde u. s. w. Wenn Schleiermacher in seiner Kritik der bisherigen Sittenlehre diese aristotelische Bestimmung der Eudämonie ganz principlos findet und dagegen das platonische Princip der Gottähnlichkeit als aus Einem Guss und allen ethischen Inhalt organisch in sich befassend hervorhebt, so hält er sich an den Schein. Das platonische Princip erscheint nur darum einheitlicher, weil es nicht concret ausgeführt ist. Es fragt sich, wie nach dem Princip der Gottähnlichkeit das Verhältniss zu dem äussern Glück zu fassen ist. Darauf hat Plato keine bestimmte Antwort, weil er den Inhalt der ethischen Idee nicht sondert. Er sieht die Tugend einerseits als herrenlos an, als unabhängig vom äussern Schicksal. Aber dies kann nur individuelle Zustände betreffen, wo es auch Aristoteles statuirt. Beide konnten nicht so weit gehen, die Idee als blos inneren Besitz, ohne alle Realität in der äusseren Welt, dem Subject zu verheissen. Dies war dem Neuplatonismus vorbehalten, der aber nur die Auflösung des antiken Geistes darstellt. Um sich im Inneren allein zu befriedigen, muss der Geist sich über das Irdische erheben. Wenn aber die Tugend von der äusseren Realität nicht absolut frei ist, dann ist Aristoteles nur consequent, wenn er zur vollendeten Eudämonie die Summe der äusseren Güter, versteht sich mit dem immanenten Mass, hinzurechnet.

Die stoische Bestimmung der Eudämonie bildet das Gegenstück zu der aristotelischen. Nach den Stoikern gibt es kein anderes Glück, als die Tugend. Die Tugend besteht aber in der Uebereinstimmung mit der Natur, d. h. mit der Natur des Universums. Denn die Welt ist Ein unmittelbares Ganze, Ein universeller Zweck, mit dem alle individuellen Zwecke unmittelbar übereinstimmen. Damit stimmt freilich wenig, was die Erfahrung lehrt, und was die Stoiker anerkennen müssen, dass das Weltganze sich wesentlich auf Kosten der Individuen erhält. Die Gattung ist der Tod des Individuums, wie dies Hegel ausgedrückt hat. Diesen Gegensatz, den die Stoiker wohl bemerkten, in Uebereinstimmung zu bringen, reicht ihre philosophische Kraft weit nicht aus. Sie setzen als Wahrheit nur die Eine Seite, die der Allgemeinheit. Ihre Tugend ist die Negation der Individualität. Damit wird aber die Tugend, und das Leben überhaupt, inhaltlos. Die Individualität wird nicht vergeistigt,

sondern negirt. Wenn der Mensch bei der Natur stehen bleiben will, so wird er gerade am naturfeindlichsten. Dies zeigten schon die Vorgänger der Stoiker, die Kyniker, ja in gewissem Sinn auch, der den empirischen Sinn am uneingeschränktesten affirmirte, Aristipp. Die menschliche Natur wird nur durch den Geist befriedigt. Dies ist nicht etwa ein Wortspiel, weil wir den Geist für die menschliche Natur genommen, was in anderm Zusammenhang erlaubt wäre. Die unermessliche Mannichfaltigkeit der menschlichen Natur erhält nur durch die Freiheit und Allgemeinheit des Geistes Gesetz, Ordnung und ihr allseitiges Recht. Die stoische Tugend ist ihrem Princip gemäss die Apathie, die Affectlosigkeit. Was mit dem allgemeinen Naturleben nicht übereinstimmt, und die Leidenschaften sind es, welche die Uebereinstimmung des Individuums mit der allgemeinen Natur stören, wird als Krankheit genommen. Das heisst, das individuelle Leben, der Stoff der Sittlichkeit, wird als Krankheit genommen. Nur durch die Leidenschaft entsteht die sittliche Production, wenn auch die Production die Reinigung der Leidenschaft ist. Und dieses stoische Princip der Ethik, das die Individualität ganz verleugnet, ist doch weit subjectiver, als das aristotelische, welches die Individualität affirmirt. Nur um die Uebereinstimmung des Subjects unbedingt zu sichern, wird es unmittelbar an das äussere Weltgesetz gebunden, der eigene Dämon in Fesseln gelegt. Die stoische Ethik ist daher ihrem Wesen nach gegen die Verhältnisse der Gemeinschaft gleichgültig, wiewohl sie dieselben Anfangs noch affirmirt und erst nach und nach zum Bewusstsein dieser Gleichgültigkeit gelangt.

Die subjective Eudämonie ist bei Epicur das alleinige Ziel der Ethik. Allein der Inhalt dieser Eudämonie gleicht der stoischen. Er ist die Apathie, die Schmerzlosigkeit. Aristipp suchte noch die positive Lust. Epicur findet, dass die Lust vielmehr zum Schmerz führt. Die Beherrschung der Affecte vielmehr, der positiven wie der negativen, gewährt die Schmerzlosigkeit, das einzige Glück. Die Beziehung auf das Weltganze ist weggefallen und die individuelle Uebereinstimmung das einzige Ziel. So ist die Fähigkeit dieses Systems zur ethischen Production noch geringer. In der Skepsis verschwindet diese Fähigkeit gänzlich. Die Ataraxie, die Unerschütterlichkeit, die

Gleichgültigkeit, ist das sittliche Ziel, hervorgebracht durch den Zweifel, welcher die Theilnahmlosigkeit bewirkt. Im Neuplatonismus sucht der griechische Geist sich wieder zur platonisch-aristotelischen Ideenwelt zu erheben. Aber in der Hoffnungslosigkeit der sittlichen Welt wird die Idee ein innerer Besitz, eine blos subjective Befriedigung, und ändert damit ihr eignes Wesen. Der Gedanke des reinen unendlichen Seins tritt in die Ideenwelt ein. Aber es war dem griechischen Geist nicht mehr beschieden, die sittliche Consequenz dieses Gedankens zu finden und damit von sich aus die Welt innerlich zu erneuern.

Die christliche Zeit hat aus dem Dämon den bösen Geist gemacht, und dämonisch heisst von einer dem Menschen feindlichen oder wenigstens fremden Macht besessen. Das Wort Eudämonismus aber bedeutet das subjective Glück als Empfindung, also als sinnliches. In diesem Sinn könnten wir nur einen Theil der griechischen Systeme, Aristipp und Epikur, eudämonistische nennen. In einem andern Sinn aber sind alle griechischen Systeme eudämonistisch, nicht nur weil Eudämonie die subjective Befriedigung überhaupt bedeutet. Denn diese muss in jedem ethischen System irgendwie gesetzt sein. Es kann kein System geben, in welchem die Idee sich ohne das Subject vollzieht, und in welchem das Subject zur Idee nur in Gegensatz stände. Die griechische Ethik aber ist darum, abgesehen von dem Unterschiede ihrer Systeme, eudämonistischer als die christliche, weil sie die Uebereinstimmung des Subjects mit der Idee unmittelbar setzt. Die ganze Idee soll sich in dem gegenwärtigen Subject realisiren. Die christliche Ethik realisirt zwar auch die ganze Idee, aber nicht in dem gegenwärtigen Subject. Die Idee ist im zeitlichen Subject nur ideal gesetzt. Sie findet ihre Realität in der himmlischen Zukunft oder in der irdischen Totalität. Wegen dieses unmittelbaren Verhältnisses des Subjects zur sittlichen Idee hat die griechische Ethik im Wesentlichen die Sittlichkeit des Einzelnen nie vom Staat getrennt. Denn sobald die nacharistotelische Ethik dies thut, thut sie es aus empirischen, nicht aus idealen Gründen. Dasselbe unmittelbare Verhältniss zwischen den Momenten der sittlichen Idee hat ferner bewirkt, dass in der griechischen Ethik der Egoismus nur unmittelbar, nicht principiell auftritt.

Dies gilt von beiden Formen des Egoismus. Weder die Emancipation der Sinnlichkeit von der Idee kommt vor, noch die rein formelle Selbstbeziehung des Ich. Die Sinnlichkeit des Aristipp, des Epikur ist immer noch die Unterwerfung unter ein gedachtes Princip, welches in der Idee berechtigt ist. Auch die Opposition der Kyniker gegen den Geist ist sich dieses Gegensatzes nicht bewusst und die Unterwerfung unter einen Gedanken. Am nächsten kommen die Griechen dem Princip des Egoismus durch die Sophistik und durch die Skepsis. Aber die Skepsis ist in sich zu unsicher. Sie glaubt weder an die Natur, noch an den Geist. Ein Karneades lehrt zwar, dass die Moral blosse Klugheitslehre sei, und dass es nur ein Recht des Stärkern gebe. Aber eine solche Anschauung ist in der Skepsis vereinzelt. Ebenso bleibt die Sophistik blos in einzelnen Beziehungen stehen. Die reflectirte Empörung der Natur gegen den Geist ist nur möglich, wo der Geist als die absolute Abstraction, als die Vernichtung der Natur auftritt. Den von sich selbst abfallenden Geist, den Teufel, kennt nur das Christenthum. Der Grieche kann sich eine Natur gänzlich ohne Geist, ohne Form nicht denken. Die blosse Natur ist ihm der höchste Grad der φαυλότης, das sittliche μὴ ὄν. Der Grieche kennt in seiner Blüthezeit nur die Niedrigkeit, in der Zeit seines sittlichen Verfalls die Verworfenheit, aber niemals das grosse Böse. Ein Herostratos, der den Tempel der Diana anzündet, zeigt nur den gesetzlos gewordenen Drang nach dem individuellen Heroismus, in welchem die antike Tugend bestand, den Drang eines nichtigen Subjects nach der Göttergleichheit, welche in dem griechischen Glauben den edelsten Sterblichen zu Theil wurde. Allerdings glaubt eine herostratische Zeit nicht mehr die Götter. Aber sie empört sich auch nicht principiell gegen sie.

An die Stelle aller irdischen Beziehungen und aller natürlichen Bestimmtheit setzt das Christenthum das unmittelbare Verhältniss des Menschen zu dem unendlichen, überirdischen Gott, von Seiten des Menschen als absolute Hingabe, von Seiten Gottes als Aufnahme des Menschen zur Kindschaft. Aus diesem Verhältniss folgt die Nichtigkeit alles Irdischen für den glaubenden, Gott hingegebenen Geist, die Freiheit der Kinder Gottes. Der Geist ist durch den Glauben frei von der äusseren

Macht der Natur, und das natürliche Leben mit allen seinen Beziehungen ist ihm Nichts mehr. Die andere Seite des Glaubens ist aber die Liebe. Dieselbe Gotteskindschaft wohnt allen Menschen inne. Die Seele der andern Menschen gehört daher nicht zu den irdischen Dingen, die dem Subject gleichgültig sind. Es heisst vielmehr: Liebe Gott über Alles und deinen Nächsten als dich selbst. Alles äussere Thun des empirischen Menschen aber gehört zu dem natürlichen Leben, das den Geist nicht anficht. Daher ist die Liebe unendlich geduldig, sanftmüthig, freundlich. Die Liebe ist daher in der That nichts Anderes als der Glaube, der in den Menschen nur das Geistige erkennt, für den die endliche Natur des Menschen verschwunden ist, so gut wie die äussere Natur. Die Liebe ist nicht auf den empirischen Menschen gerichtet, und ihre Bethätigung besteht nicht in dem Versehen mit zeitlichen Gütern. Der Christ gewährt nicht dem Nächsten das, was er für sich selbst verschmähen muss. Die Sorge für das äussere Leben ist der Liebe Nebensache, wie dem Glauben. Die Hauptsorge der Liebe ist der gemeinsame Aufbau des Reiches Gottes, die Freiheit und Seligkeit der Seelen. Sowie der Glaube die Sicherheit der Angehörigkeit an Gott ist, die Liebe die Sorge für die Brüder, so ist die Demuth die Selbstverleugnung und Hingabe, welche auf alles Eigne, Selbstische verzichtet. Es ist also derselbe Inhalt, wie im Glauben und der Liebe, nur als Negation gegen das eigne endliche Selbst gewendet. Aus der unendlichen Ueberwindung des endlichen Selbst strömt aber in die Seele die Fülle des göttlichen Lebens. Dies ist die Seligkeit.

Es ist eine abgeschmackte Verleumdung Feuerbach's und seiner Nachtreter, aus dem „schaffet, dass ihr selig werdet,“ einen spiritualisirten Egoismus abzuleiten. Die endlich-selbstische Seite des Menschen kann nicht tiefer negirt werden, als im Christenthum. Wenn aber aus dieser Negation die Seligkeit hervorgeht, so gibt es keine geistigere, edlere Art, den subjectiven Geist zu affirmiren. Wenn aber die Affirmation des Subjects Egoismus ist, so bleibt nur übrig, zum Ziel der Weltentwickelung das Nichts zu machen.

Die Liebe des Christenthums richtet sich also nicht auf den empirischen, auf den natürlichen Menschen, sondern auf

den geistigen, nicht auf die Erscheinung, sondern auf den Begriff. So ist in diesem Princip der Keim einer sittlichen Weltgestaltung gesetzt. Schon Plato lässt aus dem sinnlich-geistigen Eros die Ideenbildung hervorgehen. Noch weit mehr liegt es im Wesen der christlichen Liebe, Schöpferin einer sittlich-idealen Welt, die geistige Verklärung der natürlichen Beziehungen der Menschen zu sein. Zunächst aber tritt diese Natur der Liebe nicht hervor. Denn die Christenheit lebt in der Erwartung eines nahen Eintritts der himmlischen Zukunft. Die Aufgabe der Liebe ist nur, die Einzelnen für den Glauben zu erhalten und zu gewinnen, sie gegenüber den natürlichen Beziehungen nicht nur frei zu machen, sondern womöglich loszureissen, da das Natürliche, Zeitliche dem baldigen Ende entgegengeht. Die Seele, auf sich selbst gerichtet, ist vor Allem mit der Gewissheit des Glaubens, der Versöhnung, mit der Ueberwindung des eignen endlichen Selbst beschäftigt. So entwickelt die Liebe noch nicht ihre gestaltende Kraft zum Aufbau eines sittlichen Reiches. Das Ringen der Seele um ihre Seligkeit, um den Glauben, der die Voraussetzung der wahren Liebe ist, bildet, auch nachdem die Hoffnung auf den unmittelbaren Eintritt des Jenseits verschwunden, Jahrhunderte lang den Mittelpunkt der christlichen Sittlichkeit. Der Process des Glaubens, der Befreiung und Erhebung der Seele zu Gott, muss erst aus einem unmittelbaren unsichern Aufschwung zu einem objectiven, allgemeinen Geschehen durchgebildet und festgeprägt werden. Dies ist die Arbeit von Jahrhunderten. Zur objectiven Voraussetzung des Glaubens wird zuerst durch den Apostel Paulus die Versöhnungsthat Christi, sein Leben und Leiden. Die nächste Lehrentwickelung der Kirche ist darauf gerichtet, diese Voraussetzung als objective Vorstellung auszubilden und abzuschliessen, den Process des göttlichen Lebens in sich und im Verhältniss zur Welt, das Wesen des Vaters, Sohnes und Geistes. Die nächste Frage, die sich anschliesst, ist nach dem Verhältniss der menschlichen Thätigkeit zu dem göttlichen Heilsprocess. Sie wird so beantwortet, dass alle menschliche Selbstthätigkeit auf Seite der verderbten Natur gestellt und der Mensch im Wesentlichen in ein passives Verhältniss zur göttlichen Gnade gesetzt wird. Wir haben schon früher angegeben, warum dies nothwendig war; ebenso wie auf

der Basis dieser dogmatischen Anschauung der Katholicismus sich entwickelte, die irdische Kirche als Inhaberin oder vielmehr Depositärin, als vermittelnde Spenderin der göttlichen Gnade; ebenso, wie es kommen musste, dass auf diese Weise der Gegensatz des geistigen Princips im Menschen, der Gnade, der göttlichen Freiheit, und der Natur ein äusserlicher, mechanischer, dem Selbst fremder Kampf wurde, ein stückweises Brechen und Abrechnen mit der Natur. Diese Stellung des Geistes war barbarischen Völkern gegenüber nothwendig. Aber sie konnte auf die Dauer die Menschheit nicht befriedigen. Dies ist der Grund der Reformation. Von der katholischen Sittlichkeit kann in gewisser Beschränkung gesagt werden, was die Gegner des Christenthums von der christlichen Sittlichkeit überhaupt sagen, dass sie zu einem spirituellen Egoismus, zu einer spirituellen Selbstgenugsamkeit, zur Gleichgültigkeit des Geistes gegen die sittliche Gemeinschaft führte. Die Seele, wenn sie es nicht vorzieht, sich immer wieder in das unheilige Leben verstricken zu lassen, sich mit der wiederholten, aber nie genügenden Eingiessung der Gnade zufrieden zu geben sucht ihre Befriedigung in der Verleugnung des natürlichen Lebens, in dem einsamen Verhältniss der Seele zu Gott. Die Liebe wird geübt nur als Verleugnung der Natur, als Mittel für den Glauben, nicht als Ausdruck des Glaubens. So kann sie das Leben nicht gestalten, nicht sittlich productiv sein. Sie enthält nur das negative Moment der Selbstverleugnung, nicht die affirmative Bildung der Geister. Auch das ist schon angegeben, wie in der Reformation, wie sehr auch alles positive geistige Leben auf die Gnade allein zurückgeführt wird, die Hingabe an die Gnade doch die eigenste principielle That des Menschen ist. Aus dem vollendeten Glauben aber kann erst die wahre Liebe, das positive sittliche Leben hervorgehen. Die Natur hört auf, unheilig zu sein, wenn sie in ihrer innersten Wurzel gebrochen ist. Es ist oft nachgewiesen, wie dies gerade durch den Verzicht auf alle Selbstthätigkeit des Menschen bei dem Heilswerk erreicht wird. Die göttliche Gnade allein wirkt die Freiheit des Geistes. Aber sie wirkt sie nicht nur ohne die erfolgreiche Mitthätigkeit des Subjects. Sie wirkt sie vor Allem ohne die sinnliche Vermittelung der Kirche. Dies ist das Grosse des Protestantismus, dies vollkommen geistige

Verhältniss des Menschen zu Gott. Darum ist auch die protestantische Gerechtigkeit eine *mere imputata*, nicht, wie die katholische, *justitia infusa*. Der oberflächlichen Betrachtung kann hier der Katholicismus den Vorzug zu verdienen scheinen. Aber die Gerechtigkeit kann nur auf magische Weise eingegossen werden. Die Gerechtigkeit, die ein göttlich eingegossener, in sich vollendeter Zustand, ist nicht mehr innerste Freiheit, Selbsthervorbringung des sittlichen Geistes. In der protestantischen *justitia mere imputata* liegt, dass der Geist ewig um sein Wesen ringt. Dies ist der wahre Begriff des Geistes. Der endliche Geist ist nie vor Gott gerecht. Er ist nur in seinem Ringen. Die Vollendung rechnet ihm Gott an, aber giesst sie ihm nicht ein. Die eingegossene Gerechtigkeit ist der Tod des Geistes. So tief ist der Protestantismus. Der Protestantismus, der das innerste Leben des Geistes principiell mit Gott versöhnt, der sich nicht damit begnügt, dem Geist auf Erden die himmlische Aussicht und eine zeitweise magische Erhebung zu gewähren, er führt einerseits zu einer unausgesetzten Thätigkeit des Geistes, zur Reinigung und Erhebung seines innersten Wesens, andererseits aber von dieser Innerlichkeit aus zu einem freien Verhältniss zur Natur. Das natürliche Leben kann jetzt sittlich gestaltet werden. Es vergeht freilich noch eine lange Zeit, ehe die protestantische Bildung erkennt, dass das natürliche Leben der Stoff der Sittlichkeit, der geistigen Thätigkeit ist. Zunächst zeigt sich aber das richtigere Verhältniss des Protestantismus zur Natur in der toleranten Anschauung der Reformatoren von dem natürlichen Leben und seinen Beziehungen. Das Leben ist ihnen noch nicht Ausdruck der Heiligkeit. Aber für den befreiten, versöhnten Geist hat die Natur ihre Gewaltsamkeit, ihre Ausgelassenheit verloren. Der Trieb gewinnt sein eignes Mass. Innerhalb dieses Masses ist er dem Geist unschädlich. Die Seele darf sich an dem Natürlichen sogar erfreuen. Der heuchlerische Zwang der Natur, der den Trieb nur reizt, ohne ihn auszulöschen, wie ihn der Katholicismus kennt, ist weggefallen. Dafür ist der Natur ihre Masslosigkeit und Wildheit genommen. Vergl. über diesen Punkt die ausgezeichnete Arbeit von Feuerlein: „Die Sittenlehre des Christenthums in ihren geschichtlichen Hauptformen.“ Hier ist auch die Bedeutung aller Gegen-

sätze innerhalb des Protestantismus erschöpfend entwickelt, welche wir für unsern Zweck nicht zu berühren haben. Den Gegensatz des reformirten und lutherischen Lehrtypus nach seiner innern Bedeutung hatte schon Baur in einer meisterhaften Intuition erfasst. Für das sittliche Princip beruht der Unterschied zwischen der reformirten und lutherischen Kirche auf dem Dogma von der Gnadenwahl. Es geht durch alle dogmatischen Unterschiede ein übereinstimmender Charakter hindurch. Für uns aber concentrirt er sich in jenem Dogma. Man kann nicht sagen, dass das Princip des Protestantismus im reformirten Typus minder rein und energisch ausgeprägt sei. Man könnte eher versucht sein, das Gegentheil zu behaupten. Den katholischen Begriff des *opus operatum*, die an die Kirche gebundene Gnade, bis in den Begriff des Sakraments hinein, verwirft die reformirte Kirche mit radicaler Consequenz, in der sie das Lutherthum übertrifft. Das Dogma der Gnadenwahl aber hat die Folge, dass der Geist, welcher der Gnade nie sicher ist, sich unablässig bemüht, die Gnade in sittlicher Thätigkeit auszuprägen. Das sittliche Thun soll die Gnade nicht etwa verdienen, sondern als ein Symptom des vorhandenen Glaubens das Gewissen beruhigen. So tritt in dem reformirten Typus der Begriff der That, der Pflicht, des Gesetzes hervor. Daher die grosse religiös-politische Kraft der puritanischen Kirche. Im Lutherthum aber bringt die Seele durch die Intensität des Glaubens die Gewissheit der Gnade selbst hervor. Hier also bleibt das Ringen des Gemüths um seine principielle Qualität die Wurzel der Sittlichkeit. Da das Gemüth hier immer mit seinem innersten Wesen beschäftigt ist, so ist das Lutherthum viel weniger praktisch productiv, als der Calvinismus. Aber aus dem Lutherthum ist die Tiefe der deutschen Philosophie und Poesie hervorgegangen. So sehr der Calvinismus auf dem praktischen Gebiet die Selbstthätigkeit des Subjects anregt, die innerste, auf das sittliche Princip gerichtete Selbstthätigkeit hebt er auf. So können wir von dem Lutherthum sagen, nicht nur dass es der absoluten Wahrheit näher steht, sondern auch dass es auf die Dauer eine tiefere theoretische Geistescultur erzeugt. Weil aber die Theorie die Wurzel der Praxis bleibt, so muss es auch eine tiefere Sittlichkeit erzeugen, wenn es nur auf den rechten Boden fällt. In seiner

bisherigen Geschichte aber hat es bei Weitem nicht die wahrhaft imponirenden Erscheinungen des Calvinismus aufzuweisen.

Aus den Principien des Protestantismus, des lutherischen wie des reformirten, geht zunächst eine ganz abstracte Sittlichkeit hervor. Die religiösen Ideale der Griechen waren concret. Darum war ihr sittliches Leben auch in seiner naiven, von der Religion beherrschten Zeit concret. Das sittliche Leben des Katholicismus ist ein Kampf zwischen der Natur und einer abstracten, die Natur blos ertödtenden Sittlichkeit: einer Sittlichkeit, die eben darum in sich unwahr ist. Trotz ihres wahren und tiefen Princips ist aber die protestantische Sittlichkeit in ihren Anfängen auch noch abstract. Der Calvinismus führt zu einer, mit rigoroser Consequenz durchgeführten Heiligung des ganzen Lebens. Die besonderen concreten Zwecke der Sittlichkeit sind in ihrer Selbstständigkeit, als an sich berechtigt, noch nicht anerkannt. Daher ist ihnen die Heiligung etwas Aeusserliches, eine blosse Zuthat der religiösen Form, und dies führt zur Heuchelei. Andererseits führt es zu einer Verkümmerung und Beschneidung der Kräfte des Menschen, die vielmehr innerhalb der geistigen Freiheit und des sittlichen Masses sich ungehemmt und selbstthätig entfalten sollen. Die lutherische Sittlichkeit dagegen äussert sich in einem bald mehr verständigen, bald mehr das Gefühlsleben hegenden Quietismus, welcher der natürlich-sittlichen Anlage ihre Wildheit raubt, aber ihr auch keinen geistigen Sporn gibt und sie noch mehr, als der Puritanismus, verkümmern lässt. Es kommt darauf an, die Wurzel der Sittlichkeit, das innerste Princip des Wollens und Fühlens, welches durch den Protestantismus in seinen beiden Formen so tief geläutert ist, es kommt darauf an, dieses Princip von dem abstracten Verhalten, der abstracten Richtung auf sich selbst zu befreien, von der feindlichen oder gleichgültigen Stellung zu den concreten Kräften der Menschheit. Dann erst kann aus jener edlen Wurzel eine sittliche Welt, eine Organisation hervorgehen. So aber ist nicht die Weise des geschichtlichen Fortschritts, wie es die Weise der Wissenschaft ist, dass ein abstractes Princip auf immanente Weise sich seinen Inhalt erzeugt. So ist es auch nicht der Fall mit dem religiösen oder abstract sittlichen Princip des Protestantismus. Der Fortschritt vollzieht sich so, dass die empirischen Momente

sich daneben stellen, und dass später erst das Leben und die Idee sich durchdringen. Man kann die Religion, wie wir schon früher bemerkt, als subjective Thätigkeit absolute Moral nennen. Das Handeln aus empirischen Motiven, sofern sie nicht etwa der Sittlichkeit entgegengesetzt sind, ist endliche Moral. Die Wissenschaft der absoluten Moral ist so die Dogmatik. Denn die Dogmatik hat zum Gegenstand den Process des Glaubens, also, wie oft genug anerkannt wird, ohne dass man sich der Consequenzen bewusst ist, nicht einen theoretischen Process, sondern die principielle Läuterung und göttliche Erfüllung des Gemüths. Das Theoretische, was in der Dogmatik vorkommt, betrifft nur die objectiven Voraussetzungen des absoluten sittlichen Processes, d. h. des Processes zwischen der principiellen Gemüthsrichtung des Menschen und der sittlichen Schöpferthätigkeit Gottes. Wir können auch sagen: der absolute sittliche Process ist die Einigung des göttlichen und menschlichen Willens, jeder Seite als einfacher Totalität. Diese wahre Beschaffenheit der Glaubenslehre, als Darstellung des absoluten oder principiellen sittlichen Processes, tritt am deutlichsten in der schleiermacher'schen Glaubenslehre hervor, aber allerdings noch nicht deutlich genug. Auch möchte es schwer zu halten sein, dass Schleiermacher aus den Vorgängen oder, wie er eigentlich will, aus den Zuständen des Gemüths die an und für sich seienden Voraussetzungen des Processes ableitet. Vielmehr muss aus den Voraussetzungen der Process hervorgehen und die empirische Seite des Gemüths demselben unterworfen werden. Das Gemüth findet sich nicht unterworfen, sondern es muss sich unterwerfen wollen. Schleiermacher unterscheidet zu wenig die einzelne in die sittliche Gemeinschaft gestellte Seele und den productiven Geist der Menschheit. Im Gemüth ist wohl ein unmittelbares Finden. Aber das schleiermacher'sche Sein ist der einseitige Gegensatz gegen das kantische Sollen. Die Vermittelung hat Hegel gegeben. Doch gehört das Nähere nicht hierher.

Aus der principiellen oder absoluten Moral, aus der Religion, aus dem Glauben, muss auf immanente Weise die concrete oder angewandte Moral hervorgehen, die Selbstbestimmung des Individuums innerhalb der objectiven sittlichen Organismen. Die Darstellung der sittlichen Idee in ihrer objectiven Organisation nennen wir Ethik. Ethik bezeichnet so die objective

Seite im Gegensatz der subjectiven. Es ist aber auch der allgemeine Name für die Wissenschaft des Sittlichen, welche beide Seiten umfasst. Die individuelle Selbstbestimmung, das concrete Handeln, behält immer eine endlich-empirische Seite an sich. Insofern gibt es immer eine endliche Moral im Gegensatz zur absoluten. Endliche Moral hat aber auch den Sinn einer Moral, die sich auf endliche, empirische Principien als selbstständige und alleinige stützt. Eine solche Moral tritt jetzt neben die absolute Moral des Protestantismus, weil diese aus sich den Weg zur concreten Sittlichkeit nicht findet. Die absolute und endliche Moral wissenschaftlich zu versöhnen, ist erst die Arbeit unserer Zeit. Die wissenschaftliche Versöhnung ist aber auch die Bedingung der praktischen.

Im Heidenthum konnte der Gegensatz zwischen absoluter und endlicher Moral, zwischen Religion und Sittlichkeit nicht vorkommen. Die theoretische Grundlage der Sittlichkeit ändert sich bei den Griechen auch, wie wir gesehen haben. Die religiöse Vorstellung verwandelt sich in den philosophischen Gedanken. Das Princip und der Gehalt ist aber in beiden Formen, in der religiös-poetischen Phantasie wie im Gedanken, derselbe. Der Gegensatz zwischen absoluter und endlicher Moral, wie ihn das Christenthum hervorbringt, ist wesentlich ein Unterschied des Princips und des sittlichen Inhaltes. Dieser Gegensatz bleibt dem Heidenthum fremd, weil es den Geist nicht als unendliche Form kennt. Die Idee ist dem Endlichen unmittelbar immanent. Damit ist der Gedanke an sich selbst unmittelbare Bestimmtheit, endliche Form oder Gestalt, nicht unendliche Form oder Freiheit, Geist. Dass im Christenthum die absolute Moral religiös, die endliche Moral philosophisch auftritt, ist nur eine abgeleitete Erscheinung. Das Gemüth fasst das Unendliche eher, als der Verstand, das Unendliche nämlich nicht als abstracten Gedanken — so findet es sich im Neuplatonismus —, sondern als absoluten Inhalt. So kann es zunächst nur dem Gemüth aufgehen. Dass die endliche Moral als Philosophie auftritt, kommt daher, weil sie sich nicht auf Geistiges stützt, sondern auf empirische Gründe. So muss sie den Glauben verweisen. Ob die absolute Moral ihr Princip nur glauben, nicht auch wissen könne, ist eine Frage, die von uns zum Theil schon berührt, zum Theil noch einmal erörtert werden

wird. Der Gegenstand des christlichen Glaubens ist der unendliche Geist und das Mitgesetztsein des endlichen Geistes im Absoluten. Diesem Lebensprincip, als einem die endliche Erscheinung ausschliessenden, tritt die endliche Moral, das natürliche Leben als anerkannter Zweck, thatsächlich und mittelst der philosophischen Reflexion entgegen.

Dies vollzieht sich so, wie schon bemerkt, dass die einseitige Kraft des religiösen Lebens sich erschöpft und die unterdrückte Natur aufathmet. Aus dem oben Gesagten geht hervor, dass die endliche Moral gegen die Religion nicht feindlich aufzutreten braucht. Sie macht ihr Princip neben dem religiösen geltend, ohne das letztere aufzuheben. Schon im Mittelalter hatten wir, freilich nur bei den Theoretikern, die irdische neben der himmlischen Tugend.

Wenn das Wesen der absoluten Moral mit dem Christenthum in die Welt gekommen ist, sofern dem Willen hier die Aufgabe zufällt, sich auf den reinen Geist zu richten und ihm angemessen zu machen, so kann man sagen, erst mit dem Protestantismus ist die Moral das Bewusstsein der Welt, so zu sagen die Welt moralisch geworden. Seit dem Protestantismus entscheidet über den Werth des Menschen die innere Qualität, die der Wille sich selbst gibt. Dies liegt schon im Princip des Urchristenthums. Aber die Fähigkeit, sich selbst sittlich zu qualificiren, übergab die Christenheit der Kirche, und es musste so sein. Der Protestantismus setzt an die Stelle der Kirche und ihrer sinnlichen Mittel die rein geistige Gnade, auf Seite des Subjects den rein innerlichen Glauben. Damit gibt es innerhalb der irdischen Beziehungen für die Sittlichkeit des Subjects keinen Schöpfer, als seine eigne Innerlichkeit. Die Frage, ob das Subject an und für sich sein sittlicher Schöpfer ist, nicht blos in den irdischen Beziehungen, können wir hier nicht wissenschaftlich entscheiden. Dass wir sie verneinen, geht aus allen unsern bezüglichen Ausführungen hervor.

Bevor wir das wissenschaftliche Auftreten der endlichen Moral in's Auge fassen, ist die thatsächliche Vorbereitung dieses Standpunktes, vor Allem aber die Rückwirkung des frei werdenden natürlichen auf das religiöse Leben zu beachten. Indem die Religion ihre negative Gewalt gegen das Leben aufgibt, indem ihr inneres Feuer erloschen und die Gewalt der

Natur sich nicht länger blos unterdrücken lässt, nimmt die Religion den Factoren des natürlichen Lebens gegenüber nicht eine bildende, hervorbringende Stellung, sondern eine Stellung des Gewährenlassens ein. Gleichwohl darf dieses Gewährenlassen nicht ganz unvermittelt sein. Die Religion sucht die endlichen Interessen wenigstens so weit zu affirmiren, dass sie deren Verträglichkeit mit dem religiösen Standpunkt nachweist und zugleich dem religiösen Standpunkt sein Recht zu wahren glaubt oder vorgibt. So wird aus der Religion als der absoluten Moral die abstracte Moral.

Wir haben zunächst diesen Gegensatz zu erläutern. Geht nicht aus den obigen Ausführungen hervor, dass die absolute Moral, der innere religiöse Process als solcher abstract ist? Dies ist wahr, sofern die concreten sittlichen Triebe in dem religiösen Process nicht in ihrer Entfaltung gesetzt sind, sondern nur als vorgestellte in der Seligkeit. Innerhalb des gegenwärtigen Processes werden sie nicht gereinigt und gebildet, sondern geopfert. Dennoch liegen alle Momente der sittlichen Totalität unentwickelt in der objectiven religiösen Vorstellung, in dem Himmelreich und Seligkeit. Das Gemüth erhält daher durch den religiösen Process eine absolute, wenn auch künstliche Befriedigung: künstlich, weil die Realität ganz in die Phantasie verlegt ist. Die Phantasie ist die Macht, das Reale geistig vorzustellen. Aber man darf nicht die Phantasie und den Glauben verwechseln. Der Glaube ergreift das Geistigste geistig. Es ist eine unheilvolle Verwirrung, obwohl eine leicht sich darbietende, im religiösen Leben die Phantasie an die Stelle des Glaubens zu setzen. Wie dem auch sei, der religiöse Process gewährt dem Gläubigen absolute Befriedigung. Aber es ist ein Unterschied, ob die Gewissheit der göttlichen Gnade sich in den Bildern einer phantastischen Zukunft befriedigt, oder in einer sittlichen Thätigkeit, in der das Bild der Zukunft nur die Gewissheit des Zusammenschliessens und Zusammengeschlossenseins mit Gott ausdrückt. Dieser religiöse Process wird jetzt abstract, indem, wie wir gesehen haben, das endlich-natürliche Leben sich neben die Religion stellt. Der natürliche Trieb will nicht mehr geopfert sein. Er will durch die Religion geduldet oder anerkannt sein. Indem so das concrete Moment aus dem religiösen Process herausgefallen ist,

wird derselbe abstract. Früher wurde das concrete Moment geopfert, damit es in verklärter Gestalt in der Zukunft erscheine. Jetzt wird es in seiner Natürlichkeit ausserhalb der Religion anerkannt. Für die Religion kommt es nun darauf an, die Uebereinstimmung mit sich aufrecht zu halten, trotz der positiven Geltung der Natur als einer eignen Macht. So wird die Religion ein formelles Spiel oder abstracte Moral. Denn die Religion vergeistigt noch nicht das natürliche Handeln, wenn sie es auch nicht mehr opfert, sondern sie lässt es gewähren. Es kommt nur darauf an, eine Wendung zu finden, wodurch die Integrität des Gemüths gesichert scheint. Jedes Handeln aber, das mit der Integrität des Gemüths vollzogen worden, erscheint gerechtfertigt. Auf den Inhalt des Handelns hat das Gemüth keinen Einfluss. Dies ist der moralische Standpunkt, den Hegel zuerst in der Phänomenologie, dann in der Rechtsphilosophie mit so grosser Ueberlegenheit kritisirt hat: eine Kritik, die unaufhörlich den albernsten Missverständnissen ausgesetzt gewesen und noch ausgesetzt ist. Das Wesen des moralischen Standpunktes besteht eben darin, dass der Accent auf die innere Beschaffenheit des Gemüths gelegt wird und das concrete Handeln dabei gleichgültig erscheint. Dieser Standpunkt ist ein Product des Christenthums und von hohem Werth, wenn er nicht einseitig, sondern Moment des sittlichen Processes ist. Es ist von hohem Werth, dass das Subject seine Innerlichkeit principiell erfasst. Die Sittlichkeit, die sich nicht selbst zum Gegenstand hat, sondern unmittelbar in Handlungen ausprägt, kann die schönsten Blüthen aufweisen, sie entspricht nicht der höchsten geistigen Bildung und ist in sich unsicher. Aber der moralische Standpunkt wird zur Lüge und Schwäche, wenn er sich mit der Richtung auf die Allgemeinheit und Innerlichkeit begnügt, d. h. sich nicht selbst in den sittlichen aufhebt. Der abstract moralische Standpunkt ist ein Fortschritt gegen den religiösen. Denn nur indem das concrete Moment heraustritt, kann es, anstatt geopfert, vergeistigt werden; und nur indem das Gemüth sich als Form erfasst, kann es den concret sittlichen Gehalt vergeistigend durchdringen. Zunächst aber ist der moralische Standpunkt ein Uebergangsmoment, mit allen Schwächen, Unschönheiten und Verirrungen eines solchen. In der Geschichte behaupten sich aber die Uebergangsbildungen

lange. Das zeigt dieser Standpunkt, der, nachdem das religiöse Feuer des Protestantismus erloschen, durch das 17. und 18. Jahrhundert hindurch bis in die zweite Hälfte des 19. hinein in den Geistern geherrscht hat. Denn durch Hegel's Kritik ist der moralische Standpunkt erkennend, aber noch lange nicht praktisch überwunden.

Wir haben den moralischen Standpunkt ein Product des Christenthums genannt, und doch zeigt er sich schon in der sophistisch-sokratischen Epoche des griechischen Geistes. Auch hier ist jedes Handeln berechtigt, wenn nur die Form der Allgemeinheit als Reflexion in sich dabei gesetzt ist. In seiner Vollendung erscheint aber doch der moralische Standpunkt erst innerhalb des Christenthums. Die griechische Subjectivität unterwirft sich dem allgemeinen Gedanken. Aber sie befriedigt sich in dem Concreten, an welchem der Gedanke gesetzt ist. Die christliche Subjectivität aber befriedigt sich an dem gegenständlichen, wiewohl in sich unbestimmten Gemüth. Die Particularität des Handelns wird dadurch nur um so freier. Das Handeln bleibt dem Gemüth ganz äusserlich. Die schöne Seele bleibt, auch wenn das Handeln noch so unrein ist. Für den Griechen gibt der allgemeine Gedanke, indem er zu der concreten Natur des Handelns blos hinzutritt, dieser wenigstens eine nothwendige Bestimmung der Reflexion. In der christlichen Subjectivität waltet nur das Herz und seine Willkür. Der moralische Standpunkt ist in der griechischen wie in der christlichen Culturentwickelung eine Einseitigkeit. Aber die christliche ist die höhere. So hohl die abstracte Verdoppelung, die inhaltlose Selbstobjectivirung des Gemüths ist, sie ist doch der Boden, aus welchem der concrete Inhalt des Gemüths später die subjective Innigkeit und Wärme empfängt, während das Subject in der objectiven Welt zugleich bei sich bleibt. Aus der sokratischen Allgemeinheit geht die platonische Idee in der unmittelbaren Objectivität hervor, welche den subjectiven Kern sogleich wieder vernichtet.

Wenn wir gesagt haben, durch den Protestantismus sei die Welt moralisch geworden, so gilt dies in gewissem Sinn nicht nur von der protestantischen, sondern von der christlichen Welt überhaupt. Auch in den Katholicismus tritt die moralische Subjectivität ein, aber äusserlich, durch den Einfluss des

Protestantismus. Der mittelalterliche Katholicismus hatte die Seele durch das *opus operatum* befriedigt. Das Gewissen war nachgerade zum religiösen *hors d'oeuvre* geworden. Wenn man im Mittelalter die Ketzer verbrannte, so hatte man mehr die praktischen Folgen der Ketzerei im Auge. Seit dem gewaltigen gefährlichen Gegensatz des Protestantismus aber wird die innere Reinheit des Glaubens auch für den Katholicismus eine grosse Angelegenheit, freilich nicht in dem protestantischen Sinn, da der Inhalt des Glaubens hier ein anderer ist. Der Glaube, der hier gefordert wird, ist vor Allem die Reinheit der Lehre, die Uebereinstimmung mit der kirchlichen Vorstellung. Immerhin aber ist diese Uebereinstimmung doch ein wesentlich innerliches Moment. Früher hatte die Kirche ihre Gnadengaben dem Sünder gespendet, wenn nur der Pflicht der Zerknirschung formell genügt war. Jetzt kommt die Frage, wie weit es dem Subject mit seiner Hingebung Ernst ist. Dies Alles lag natürlich schon im ursprünglichen Katholicismus. Aber man hatte auf die subjective Seite gar kein Gewicht gelegt, oder wenigstens sich dessen entwöhnt. Jetzt genügt es nicht mehr, den Segen zu empfangen, der Gläubige soll das Wunder in sich fühlen. Die Forderung selbst ist nicht protestantisch. Denn der Glaube bleibt an das *opus operatum*, an die sichtbare Kirche und ihre Wirkungen geknüpft. Aber sie stammt aus dem Geist des Protestantismus. So tritt nun auch der abstract moralische Standpunkt in den Katholicismus ein, d. h. das Bewusstsein, dass man sich blos innerlich befriedigt, ohne das Handeln zu reinigen. Ja, dieses Bewusstsein wird im Katholicismus sogar recht schneidend.

Die erste Erscheinung des abstract moralischen Standpunktes ist die Heuchelei. In der Sprache ist Heuchelei wohl oft gleichbedeutend mit Verstellung. Aber der Begriff der Heuchelei ist ein anderer. Heuchelei ist die Frömmigkeit ohne Rechtschaffenheit, die Religion ohne Sittlichkeit, freilich darum keine wahre Frömmigkeit und Religion. Im neuen Testament bezeichnet Heuchelei den religiösen Formendienst ohne die Gesinnung. Hier auf dem moralischen Standpunkt haben wir es mit der aus der Handlung sich zurückziehenden Gesinnung zu thun, die sich aber eben darum zum leeren Symbol entseelt. Der Katholicismus, welcher den Fanatismus gegen die Pro-

testanten beschwört, ohne das Gemüth zu reinigen, der mit der Phantasie und der Leidenschaft alle trüben Mächte der Seele entfesselt, führt zu dieser Heuchelei. Diese Ausartung liegt dem Katholicismus weit näher, als dem Protestantismus, weil der letztere das Natürliche opfert. Im Katholicismus wird die Heiligung gesetzt, ohne dass die Natur bezwungen ist. Zur Heuchelei wird dieser Standpunkt aber erst, wenn er sich des Gegensatzes gegen das ernstgemeinte Opfer des Protestantismus bewusst ist.

Die zweite Stufe des moralischen Standpunktes ist der Probabilismus. Diese Stufe wird durch den Jesuitismus ausgebildet, wie denn schon die vorangehende Stufe die Reaction des Katholicismus gegen den Protestantismus, wodurch er die Heuchelei erzeugt, einerseits den Jesuitismus hervorruft, andererseits sofort durch ihn geleitet wird. Als der fanatische Aufschwung des Ketzerhasses vorüber ist, bleibt dem Jesuitismus die Aufgabe, das gläubige Gemüth mit den weltlichen Interessen zu versöhnen. Dies kann weder in protestantischer Weise, noch in der naiven Weise des frühern Katholicismus geschehen. Der Ausweg, der ergriffen wird, ist ein sehr einfacher. Die weltlichen Interessen sittlich zu organisiren, dies kann die Kirche nicht. In der geheiligten Welt wäre überdiess die Kirche nicht mehr die gnadenspendende Herrscherin. Die weltlichen Interessen vernichten aber kann sie auch nicht. Es kommt also nur darauf an, dass das natürliche Gemüth der Kirche sich formell unterwirft. Das Gemüth bedarf aber auch für sein weltliches Handeln Legitimation, Beruhigung, die Gewissheit, mit der Religion in Einklang zu stehen. Es kommt also darauf an, jede natürliche Handlung unter irgend einen sittlich affirmativen Gesichtspunkt zu stellen. Unter den Gesichtspunkten hat der Beichtvater im Interesse des Beichtkindes die Wahl. So wird die Natur in ihrem Handeln frei und bleibt doch zugleich mit der Religion in Einklang. Die Entstehung der jesuitischen Moral, die uns leicht als eine absonderliche Verruchtheit erscheint, ist unter ihren historischen Voraussetzungen etwas sehr Natürliches, wenn auch nicht etwas Lobenswerthes oder gar Haltbares. Die Religion kann das Handeln nicht organisiren, nicht concret bestimmen. Gehandelt aber muss werden. Ohne und gegen die Religion darf auch nicht gehandelt werden.

Also klügelt man einen Gesichtspunkt aus, unter welchem die natürliche Handlung mit dem religiösen Gebot zusammenfällt. Natürlich richtet man es so ein, dass die bestimmende Seite das natürliche Handeln bleibt. In dem Probabilismus hat die jesuitische Moral ihre hervorstechendste Eigenthümlichkeit. Der durchgehende Charakterzug derselben aber ist die religiöse Befriedigung ohne die sittliche, die Trennung der Subjectivität vom Handeln. Dies liegt z. B. darin, dass das Beichtkind gewisse Sünden ganz oder theilweise verschweigen darf, von welchen der Beichtvater doch absolvirt, indem die allgemeine Reue genügt.

Innerhalb des Protestantismus prägt sich aber die Einseitigkeit des moralischen Standpunktes nicht minder aus, wenn auch nicht in so abstossenden Formen. Der Heuchelei nähert sich der Pietismus. Doch steht er ihr nicht so nahe, wie der katholische Fanatismus. Denn der Pietismus geht immer auf das ernste Opfer des Natürlichen aus. Nur treibt er diese Opferung so kleinlich und äusserlich, dass er die Natur aufreizt, ohne sie zu vergeistigen. So bringt er es hin und wieder zur Heuchelei, indem er die Natur duldet und das Opfer zur Schau trägt. Der Probabilismus tritt in der protestantischen Bildung innerlicher auf. Dem Protestanten kann es nicht genügen, für sein Handeln irgend eine kirchliche Autorität, irgend ein äusseres Gebot aufzufinden. Ihm kommt es auf die innere Uebereinstimmung mit sich selbst an, auch wenn das Handeln aus der natürlichen Leidenschaft hervorgeht. Der Probabilismus tritt hier in Gestalt der guten Absicht auf. Die Handlung wird nicht genommen als das, was sie ist, sondern sie wird nach dem entfernten Zweck beurtheilt, den das Subject beliebig hineinlegen kann. Es kommt aber bei der guten Absicht auch gar nicht darauf an, ob sie den entfernten Erfolg hat. Die Absicht und ihre Uebereinstimmung mit der allgemeinen Idee des Guten genügt. Auf diesem Standpunkt bleibt also die Subjectivität abstract bei sich. Die Folge ist, dass die Subjectivität gegen die sittliche Wirklichkeit sich nicht nur gleichgültig, sondern negativ verhält. Das Gute ist nur im Innern der Subjectivität. Schon mit der guten Absicht zerstört das Subject den natürlichen Zusammenhang der Wirklichkeit. Das Recht, diesen Zusammenhang zu zerstören, wird principiell in

dem Bewusstsein, dass es in allem Handeln nur auf die subjective Ueberzeugung ankomme. Recht ist Alles, wenn nur das Subject mit sich selbst übereinstimmt. Diese moralische Uebereinstimmung ist allerdings eine andere, als die der Sophistik, welche mit ihrer Reflexion den natürlichen Trieb ohne Weiteres affirmirt. Nach dem moralischen Standpunkt darf das Handeln die subjective Harmonie nicht trüben, welche als eine Reflexion in sich gesetzt ist. Das besondere Handeln erfüllt nicht ohne Weiteres die Subjectivität, sondern es muss mit deren allgemeinem Wesen, welches, in sich reflectirt, dem Innern gegenständlich ist, übereinstimmen. Aber diese Verdoppelung hilft nicht viel, da die allgemeine Seite in ihrer Inhaltslosigkeit gegen die besondere nicht sehr fest ist. So bringt der Standpunkt der subjectiven Ueberzeugung, die sich Alles gegen die Wirklichkeit erlauben darf, ein noch stärkeres Bewusstsein der aus dem Handeln und seinem objectiven Zusammenhang zurückgezogenen Subjectivität hervor. Der höchste Grad dieser Entfremdung ist nämlich die Ironie, in welcher das Subject geradezu als die Willkür gegenständlich wird, welche im Handeln nur spielt. Durch diese Entfremdung verliert die Subjectivität jeden objectiven, überhaupt jeden geistigen Halt. Das Handeln dient nur, das Subject zu befriedigen, aber nicht dessen unmittelbare Natürlichkeit. Die Seele bleibt zugleich als ein unendliches freies Wesen im Handeln bei sich. Sie bleibt schön, kein Handeln kann sie beflecken. Dies ist aber die auf's Höchste getriebene Unnatur. Das ganze Dasein ist nichtig, zwecklos, ein leerer Traum.

Diese Entwickelung des moralischen Standpunktes tritt innerhalb des Protestantismus weniger durch die Kirche und durch die Wissenschaft hervor, als in der Aesthetik: im geselligen Leben und in der Kunst. Es versteht sich aber, dass sie auf Kirche und Wissenschaft influirt, wenn auch nicht in allen ihren Ausdrucksformen.

Die kantisch-fichte'sche Sittenlehre muss allerdings auch als ein Ausdruck des moralischen Standpunktes betrachtet werden. Auch hier kommt es nur auf die formelle Uebereinstimmung des Subjects mit sich selbst an. Zwar steht die Idee der Subjectivität mächtig und gebietend über der empirischen Subjectivität. Aber diese Idee ist nur ein formelles

Gesetz oder die formelle Unendlichkeit des Ich selbst. Die Subjectivität ist daher auch hier aus dem Handeln zurückgezogen. Es gibt Moral, aber keine Sittlichkeit. Zwar wird versucht, das bindende Gesetz auf die concreten Bestimmungen des Handelns zu übertragen. Aber da diese Synthese nicht ursprünglich vollzogen ist, so fällt der Versuch sehr unglücklich und willkürlich aus. Vergl. unten.

Wenn wir so betrachtet haben, wie die absolute Moral sich mehr und mehr zu einer abstracten Form aushöhlt, weil sie weder die Kraft hat, das natürliche Leben auf die Dauer zu brechen, noch es zu vergeistigen: so haben wir nun in's Auge zu fassen, wie der natürliche Trieb selbst zum Princip der Moral gemacht wird, wie die endliche Moral als wissenschaftliches Bewusstsein erscheint. Wir begegnen hier wieder den drei Zweigen der neuern Philosophie, der empirischen, der idealistischen und der materialistischen, oder der englischen, deutschen und französischen. Wir können die idealistische Richtung die deutsche nennen, weil sie in Deutschland die grössten Vertreter und den allgemeinsten Anklang, so wie alleiu dauernde Wirkungen gefunden hat, obwohl ihre ersten Vertreter Cartesius und Spinoza sind.

Die englische Philosophie, bezüglich Moralphilosophie, gründet die Sittlichkeit auf den Naturtrieb. Aber sie versucht es, diesem Trieb einen allgemeinen Inhalt zu geben. Im Geist des englischen Empirismus ist es ferner, die Einheit des sittlichen Princips nicht streng festzuhalten. Es ist ihm mehr darum zu thun, dass die sittlichen Motive vollständig beachtet werden. So schliessen die Systeme der Selbstliebe den Trieb des Wohlwollens nicht aus, die sympathetischen Systeme schliessen die Selbstliebe nicht aus. Aber beide Motive werden nur oberflächlich mit einander vermittelt. Die französische Philosophie dagegen bringt den natürlichen Egoismus zum bewussten Ausdruck. Ihr Princip ist die Selbstliebe als sinnliche Selbstbeziehung, das natürliche Selbst ohne geistigen Inhalt, oder dem das Geistige nur Mittel ist. Die idealistische Philosophie macht allerdings das geistige Bedürfniss, d. h. die Intelligenz, zum Princip der Sittlichkeit. Aber die Moral der idealistischen Philosophie ist ebenso, wie die ihrer Schwestern, endliche Moral. Denn von dem endlichen Subject, als dem

Zweck der Sittlichkeit, wird ausgegangen, nicht von der Idee des Absoluten, in der das Subject wohl gesetzt, aber nicht die Hauptsache ist. Eine Ausnahme macht hier nur Spinoza, auf den wir noch zu sprechen kommen. Der sittliche Zweck der idealistischen Moral ist die intellectuelle Vollkommenheit des Subjects. Indem diese drei Richtungen sich mischen, entsteht die mehr populäre Lehre des Eudämonismus. Indem sich aus den drei Richtungen der dogmatischen Philosophie die deutsche Speculation entwickelt, wird in derselben durch Schleiermacher und Hegel die Versöhnung der absoluten und endlichen Moral vollzogen und der phänomenologische Standpunkt der abstracten Moral in die concrete Sittlichkeit aufgehoben. Während die endliche Moral der Engländer die Religion neben sich bestehen lässt, die französische sie negirt, die idealistische sie in sich aufzulösen strebt, begreifen Schleiermacher und Hegel die Religion als eine eigenthümliche Sphäre des sittlichen Lebens. Doch ist das Verhältniss der Religion zur Sittlichkeit, die Vermittelung der absoluten und endlichen Moral, bei Schleiermacher äusserlicher, als bei Hegel.

Der Gründer der idealistischen Philosophie, Cartesius, verhält sich ungefähr wie Sokrates zur Sittlichkeit. Es kommt nur darauf an, dass alles Handeln auf einen klaren und deutlichen Begriff gegründet sei. Für den Inhalt des Handelns hält er sich an die gegebenen sittlichen Verhältnisse. Aus der cartesianischen Grundlage muss sich aber nothwendig das Princip der intellectuellen Vollkommenheit als sittlicher Zweck entwickeln, wie es Leibnitz später aufgestellt hat. Im Grunde finden wir aber dies Princip schon bei Spinoza. Man hat von den verschiedensten Gesichtspunkten aus scharfsinnig in die Lehre des Spinoza einzudringen gesucht. Ein sehr einfacher Umstand ist aber nicht gehörig beachtet worden: der Titel seines Hauptwerkes. Als ein Versuch, die Natur und das Menschenleben zu erklären, ist Spinoza's System in der That sehr ungenügend. Aber diese Lehre ist eine Ethik, ein Versuch, durch intellectuelle Anschauung das Gemüth zur höchsten Fassung und Vollkommenheit zu bringen. Dies Ziel wird nicht erreicht durch eine durchgeführte Welterklärung, diese würde das Gemüth verstricken: sondern durch die Reduction der Welterscheinungen auf die einfache absolute Ursache, welche

in der Mannichfaltigkeit der Erscheinungen bei sich bleibt, nur scheinbar aus sich herausgeht. Die Fülle des endlichen Unterschiedes ist nur inadäquate Idee. So ist die intellectuelle Vollkommenheit Spinoza's Ziel, aber freilich nur, damit das Subject durch den *amor intellectualis* in Gott untergehe. Der Mensch soll nicht verlangen, dass Gott ihn wieder liebt. Der Intellectualismus des Cartesius hat bei Spinoza eine ganz objective Wendung genommen und nehmen müssen, wenn es mit der Einheit der Welt einmal Ernst werden sollte. Aber freilich ist diese Welteinheit ganz abstract und daher innerhalb der christlichen Geistesentwickelung nur der erste kühne Versuch, die Welt unmittelbar zu vergeistigen, der sich nicht halten konnte, aber tiefer wieder aufgenommen werden musste. Spinoza ist neben Plato der Einzige, von dem Schleiermacher anerkennt, dass er eine einheitliche Ethik besitze. Für Plato konnten wir dieses Lob nicht ganz begründet finden. Aus der platonischen Ausschliesslichkeit der Idee bricht immer wieder der Dualismus hervor. Wenn Schleiermacher die Einheitlichkeit des sittlichen Princips bei Plato noch reiner findet, als bei Spinoza, so möchten wir das Verhältniss eher umkehren. Aber auch bei Spinoza bricht der Dualismus der endlichen und der unendlichen Ursache hervor. Die spinozistische Ethik hat so eine doppelte Seite. Nach der einen ist sie die höchste intellectuelle Selbstverleugnung, nach der andern die unmittelbare Position des endlichen Willens, der ja weiss, dass er Nichts thut, sondern die allgemeine Natur, die Substanz Alles. Wozu soll er sich bemühen, seinen Willen anders zu machen, als er ist, seine Affecte zu bilden? Die intellectuelle Erhebung zur Substanz, durch welche die Affecte besiegt werden, weil sie der unendlichen Ursache gegenüber als nichtig erscheinen, steht eigentlich im Widerspruch mit der Grundidee des Systems, nach welcher die Substanz Alles wirkt. Allerdings leitet Spinoza den Affect so zu sagen aus dem Missverständniss der Welt ab, aus der getrübten Anschauung. Aber irgendwo ist hier eine Selbstthätigkeit des Endlichen gesetzt, entweder im Affect, oder in der intellectuellen Erhebung. Die spätere französische Philosophie hat diese eine Seite aus dem Spinoza genommen, die unmittelbare Sinnlichkeit und Selbstliebe des Menschen als Handeln der allgemeinen Natur, womit die Selbstliebe uneinge-

schränkt ponirt wird. Bevor wir die idealistische Philosophie weiter verfolgen, wenden wir uns zur Sittenlehre des englischen Empirismus.

Hegel nennt einmal beiläufig die Engländer das Volk der intellectuellen Anschauung. Wenn diese Anschauung das Vermögen der unmittelbaren Synthese des Allgemeinen und Besondern bezeichnet, so braucht man sich über den Ausdruck nicht zu wundern. Hegel setzt hinzu: „Sie erkennen das Vernünftige weniger in der Form der Allgemeinheit, als in der der Einzelheit. — Die Individualität der Engländer ist dem Allgemeinen zugetrieben, aber hält in ihrer Beziehung auf das Allgemeine an sich selber fest.“ Diese unmittelbare Synthese in Form eines praktischen Taktes ist der englische gesunde Menschenverstand, die Grundlage ihrer Freiheit und Grösse. Wir finden dieselbe Eigenschaft in der englischen Moralphilosophie wieder. Als Philosophie kann dieselbe kaum gelten. Denn solche unmittelbare Synthese der entgegengesetzten Momente, wenn sie sich nicht für praktisches Urtheil, sondern für Erkennen ausgeben will, ist etwas ganz Aeusserliches. Aber sie zeichnet sich dadurch aus, dass sie die verschiedenen Momente des Sittlichen aufzufinden und neben einander festzuhalten bemüht ist. In der ächten Weise des gesunden Menschenverstandes erscheint das Sittliche als natürlicher Trieb. In dieser Gestalt ist aber das Wesen desselben gründlich verkannt, und so ist auch von dieser Seite die Bemühung der Engländer um Erkenntniss des Sittlichen nicht Philosophie. Der Trieb ist etwas Fixes, Bestimmungsloses. Im Trieb liegt der Inhalt als unmittelbare Nothwendigkeit. Führt man nun das Sittliche auf solchen unmittelbaren Trieb zurück, so kann Jeder leicht sagen, dass er diesen Trieb nicht fühle. Ferner aber wird das Sittliche zu einer empirischen Befriedigung degradirt, wenn es Nichts ist, als die Befolgung eines Naturtriebes. Das Interessanteste an der englischen Moralphilosophie ist das Bestreben, das Unvollkommene dieses Gedankens zu überwinden. Man sucht die Beschränktheit des Triebes aufzuheben, indem man aus der festen Bestimmtheit andere Momente ableitet. So wird das Wesen des Triebes, welches eben die feste Beschränktheit ist, aufgehoben, und die Allgemeinheit des Geistes kommt zum Vorschein. Da aber die Grundvoraussetzung eines Triebes

bleibt, so kommt es nicht zu wahrhaftem Denken. In Bezug auf den Inhalt aber muss die gesunde Beobachtung anerkannt werden, welche fast alle Momente des Sittlichen heraushebt, wenn sie auch ihre Beziehung nicht erkennt, so dass die praktische Bestimmung dem Handeln und der Natur der Verhältnisse überlassen bleibt. Wesentlich ist ferner der englischen Moralphilosophie der Eudämonismus. Aus der christlichen Seligkeit ist die Glückseligkeit geworden, wie es im Deutschen bezeichnend ausgedrückt wird. Es versteht sich überall von selbst, dass es sich nur um die empirische Befriedigung handeln könne. Es ist aber englische Weise, das Allgemeine selbst empirisch zu setzen. Dieser Eudämonismus ist weit entfernt von der griechischen Idealität. Es fehlt ihm das ästhetische Moment. Statt dessen handelt es sich überall um praktische Befriedigung, um den Reflex in der Empfindung, nicht um die objective Vollendung und den ästhetischen Eindruck der griechischen Individualität.

Schon Baco spricht das Princip der englischen Moral aus, welches die unvermittelte Synthese der Beziehung auf das Allgemeine und der Beziehung auf sich selbst ist. Jedem Ding, lehrt er, ist gegeben ein zweifacher Trieb: der eine, wodurch es etwas Ganzes in sich selbst, der andere, wodurch es Theil eines Ganzen ist. Der letztere ist würdiger und mächtiger. — Aus diesen Grundtrieben werden dann die übrigen besondern Motive des Handelns abgeleitet. In welcher Weise Hobbes die sinnliche Selbstliebe allein zum Princip des Handelns macht, haben wir schon gesehen. Dieser empirischen Richtung tritt eine platonisirende entgegen. Wir erwähnen nur Clarke und Wollaston. Diese machen zum Princip der Sittlichkeit die Wahrheit, d. h. das richtige Urtheil über die objective Natur und Beziehung der Dinge. Das ist gewiss ein vortreffliches Princip. Nur hilft es wenig, wenn der Inhalt der Wahrheit nicht entwickelt wird. Und wenn man alle Dinge richtig beurtheilt, so bleibt immer noch übrig, welchem Zweck diese Kenntniss dienen soll, wenn nicht etwa die Wahrheit so entwickelt ist, dass sie auch alle Zwecke setzt. Dann ist aber die Wahrheit kein fertiges Reich, und das objective Urtheil ist nicht der höchste Bestimmungsgrund des Handelns, sondern die innere Natur des Geistes. Es ist bei Clarke und Wollaston die

sokratische Wendung, dass die Tugend in der Einsicht besteht, die aber den Inhalt bekommt, naturgemäss, nach der von Gott den Dingen gegebenen festen Bestimmtheit zu handeln. Nur dass diese theils nicht zu finden ist, theils den Geist nicht zu kümmern braucht. Wollaston setzt dann ausdrücklich hinzu, dass das Handeln nach der Wahrheit die Glückseligkeit bewirkt. — Locke verbindet mit dem Gedanken der Tugend den der Nützlichkeit. Es ist nützlich, im jenseitigen wie im diesseitigen Leben tugendhaft zu sein. Der tiefste unter den englischen Moralphilosophen ist Shaftesbury. Er betrachtet die Menschheit und die Welt als einen zusammenhängenden Organismus, in dem jedes Glied seine ihm eigenthümliche Natur auslebt. Was das empfindende Wesen mit dem ganzen Natursystem verknüpft, ist die Neigung, die auf die Erhaltung des Ganzen gerichtete Neigung. Dies wäre recht schön, wenn das Ganze als Idee entwickelt wäre. Dies aber ist nicht der Fall, und so sind der Gegenstand der Neigung nur die empirischen Menschen und die handgreiflichsten Bedingungen ihrer Existenz. Dieser wohlwollenden Neigung fügt er dann ein angebornes Gefühl von Recht und Unrecht hinzu, d. h. ein Gefühl der Proportion der natürlichen (besonderen) Neigungen zu dem allgemeinen Zweck des Wohlwollens. Die besonderen Neigungen überhaupt sind gesellige und selbstliebige. Die gesellige Neigung kann ebenso, wie die selbstliebige, aus der Proportion zum allgemeinen Zweck des Wohlwollens heraustreten. Es muss daher die Reflexion die besondern Neigungen auf den allgemeinen Zweck lenken. Ohnehin gibt es unnatürliche Neigungen, welche auf den Schaden Anderer gehen und zu unterdrücken sind. Indem das Individuum sich auslebt, so dass seine besonderen Neigungen in der richtigen Proportion zu der allgemeinen, auf das Ganze gerichteten Neigung stehen, erreicht es die Glückseligkeit. Es ist bei Shaftesbury der Widerspruch, Alles, was der denkende, freie Geist erreichen muss, — ein Inhalt, dessen allgemeines Wesen Shaftesbury ganz richtig bezeichnet, — als Naturtrieb zu setzen, in welcher Form sich dieser Inhalt nicht finden kann. Der wahre geistige Inhalt bleibt daher bei Shaftesbury unentwickelt. Das objective Wesen des Sittlichen wird im Allgemeinen richtig angegeben, aber als ein Instinct ausgegeben, und von dem Instinct erwartet, dass er das Wesen concret

ausbilde. In dem Instinct liegt aber weder das allgemeine Wesen des Sittlichen, noch weniger der concrete Inhalt. Shaftesbury selbst lässt die allgemeine Neigung durch Reflexion wirksam sein. Damit wird ihr Charakter als unmittelbarer Trieb schon halb aufgehoben, allerdings nur halb, da die Reflexion nicht schöpferisch ist, sondern die Initiative dem Instinct verbleibt. — Dem sympathetischen Princip Shaftesbury's setzt Bolingbroke die Selbstliebe entgegen, aber die Selbstliebe, welche wieder zum Wohlwollen führt, also nur als Ausgangspunkt. Theils befriedigt der Mensch nach Bolingbroke in den wohlwollenden Neigungen doch immer nur unmittelbar sich selbst, theils kehrt die Wirkung derselben mittelbar auf ihn zurück. — Nun sagt aber das Princip des Wohlwollens gar Nichts darüber aus, was man den Menschen thun müsse. Wenn Wohlwollen das höchste Glück ist, so kann man den Menschen nichts Besseres thun, als ihnen Gelegenheit zum Wohlwollen verschaffen, d. h. sich möglichst von ihnen wohlthun lassen. Das Wohlwollen ist ganz auf die empirische Existenz gerichtet. Daher setzt Butler das Princip des Gewissens an die Stelle des Wohlwollens. Aber damit ist gar Nichts gewonnen, wenn wir nicht wissen, was das Gewissen sagt. Hutcheson widerlegt wieder Bolingbroke, indem er nachweist, dass es Neigungen gibt, bei denen die Selbstliebe gar nicht betheiligt ist. — Von seinem skeptischen Standpunkte aus, dass die objective Wahrheit nicht gewusst werden könne, macht Hume zum Princip der Sittlichkeit das Gefühl der Lust und Unlust. So, scheint es, müsse das empirische Subject wieder zum Mass der Dinge werden. Allein solche Consequenzen sind gegen den englischen gesunden Menschenverstand. Den englischen Philosophen hindert eine skeptische Grundlage nicht, frisch darauf los zu raisonniren, als ob Alles gewusst werden könne. Nach Hume gibt es eine uninteressirte Lust und für diese Lust eine vierfache Quelle: die Freude an der Geschicklichkeit, sich selbst oder Anderen zu nützen; die Freude an der Geschicklichkeit, sich selbst oder Anderen angenehm zu sein. Diese uninteressirte oder moralische Lust nun ist das Princip des sittlichen Handelns. So wird das Nützliche und Angenehme unterschieden, und die Momente der Eigenliebe und des Wohlwollens werden weder direct noch einseitig affirmirt, sondern beide neben einander

und indirect durch die Beziehung auf die Lust, die wieder Selbstliebe, aber uninteressirt, also allgemeine Liebe ist. Es ist ein Bemühen, den concreten Bestimmungsgründen des Handelns gerecht zu werden, aber zugleich ein Durcheinander wie Kraut und Rüben. Wer gewohnt ist, mit philosophischen Köpfen umzugehen, der muss sich nicht an den Engländern erlaben wollen. Nachdem die Gesichtspunkte Eigenliebe, Wohlwollen von den ersten englischen Moralphilosophen aufgestellt sind, besteht die Weiterentwickelung darin, dass von den Nachfolgern aus diesen trivialen Elementen Variationen und Combinationen gemacht werden. Noch weiter als bei Hume geht dies bei Adam Smith. Nach ihm ist das Princip der Sittlichkeit die Schicklichkeit. Die Schicklichkeit ist eine Combination aus Selbstliebe und Sympathie. Vermöge der Selbstliebe wünschen wir die Sympathie. Sympathie ist aber nur möglich, wenn der Zuschauer unsere Situation mitfühlt. Da aber dies Mitgefühl durch eine Einbildung hervorgebracht wird, so ist es minder heftig, als das Gefühl des Afficirten. Dieser muss daher den Ausdruck seines Gefühls mässigen, um es dem Zuschauer möglich zu machen, mit ihm zu sympathisiren, d. h., er muss der Einbildungskraft des Zuschauers nicht zu viel zumuthen. So entstehen neben den sympathetischen Tugenden die der Selbstbeherrschung. Schicklichkeit ist möglichst viel Sympathie erweisen und möglichst wenig in Anspruch nehmen. Auch unser inneres unsichtbares Handeln wird durch denselben Beweggrund bestimmt, indem wir uns einen Zuschauer denken, dessen Sympathie wir wünschen. Die Thätigkeit, unsere Handlungen auf diesen innern Zuschauer zu beziehen, ist das Gewissen. So ist richtig aus den Elementen Eigenliebe und Wohlwollen durch Variation das Gewissen herausgebracht. — Der englischen Schule im engern Sinn tritt eine schottische entgegen, welche den gesunden Menschenverstand zum Stichwort macht. Schon Butler hatte hervorgehoben, dass der Inhalt des sittlichen Gesetzes aus dem einfachen Trieb des Wohlwollens oder der Selbstliebe sich nicht ableiten lasse. Er hatte diesen Inhalt als im Gewissen gegeben vorausgesetzt. Dasselbe thun nun die Schotten, nur dass sie zur Quelle des Sittengesetzes das Gemeingefühl, den gesunden Menschenverstand machen. Die Schotten verzichten auf die Herleitung des sittlichen Inhaltes

aus einem einfachen Trieb. Aber da der sittliche Inhalt ein ganz unmittelbarer, gegebener und dabei ein mannichfaltiger bleibt, so ist die schottische Philosophie noch schlechter als die englische.

Diese Untersuchung der Beziehungen zwischen Selbstliebe und Wohlwollen, Tugend und Nützlichkeit, ursprünglich gegebenem und abgeleitetem Inhalt, ist wohl von Interesse, aber bei der englischen philosophischen Unfähigkeit ist Nichts dabei herausgekommen. Gleichwohl sind diese Lehren als das, was sie sind, als Bruchstücke, in das praktische Bewusstsein der Engländer übergegangen und haben so als eine, obwohl mangelhafte, Selbstreflexion und Selbstverständigung des praktischen Taktes gut gewirkt. Wir wollen nicht sagen, dass die Tiefe der Theorie für das praktische Leben gleichgültig sei. Aber unter bestimmten Bedingungen schadet die Schwäche der Theorie allerdings Nichts. Die Engländer haben den grössten Dichter und das grösste Staatsleben trotz ihrer schlechten Philosophie. Das Leben ergänzt unter günstigen Umständen die Theorie. Wenn zwei so heterogene Dinge, wie Tugend und Nützlichkeit, in der Theorie unmittelbar zusammengebracht werden, so ist damit das Sittliche wenig begriffen. Im Leben aber wird die mangelhafte Theorie bei sonst normalen Bedingungen die richtige Scheidung dieser Principien nicht hindern. Wer liebreich gesinnt ist, der wird das Richtige treffen, auch wenn er über die Grenzen der Selbstliebe in der objectiven Liebe und über die Frage, ob nicht alle Liebe Selbstliebe sei, weil sie das Gemüth irgendwie befriedigt, keine richtige Theorie hat. Darum konnten die Engländer den grössten Dichter haben, weil zu diesem nur die Beobachtung aller menschlichen Gefühle in ihrer natürlichen Art und Wirkung gehört. Zu einem solchen Beobachter gehört allerdings der Reichthum menschlicher Totalität in der eigenen Natur. — Im englischen Staatsleben ist Alles Compromiss, die Totalität der Momente nach ihrer jeweiligen Stärke durch einander beschränkt. Der englische gesunde Menschenverstand ist der natürliche Sinn der Beschränkung, die Scheu, eine einzelne Bestimmung in's Ungemessene auszudehnen, weil dies der Weg zur Selbstzerstörung ist. In der Philosophie aber, welche das innere Wesen der Dinge begreifen soll, reicht das Compromiss nicht aus.

Hier müssen die Gegensätze nicht blos compromittiren, sondern immanent sein und einander erzeugen. Viele werden bereit sein, unsere Philosophie gegen die englische Poesie und Praxis einzutauschen. Wir aber wollen bedenken, dass, je reicher das Leben sich entwickelt, die Praxis in eine Verwirrung geräth, welche ohne das wahre Bewusstsein der Principien nicht geschlichtet werden kann. Wir wollen also unsere Philosophie nicht nur als einen theuren Besitz der geistigsten Erhebung an sich selbst hoch halten, sondern auch nach der Ehre streben, durch eigne That im eignen Leben eine sichere Praxis der sittlichen Welt auf sie zu gründen.

Die englische Moral und Aufklärung ist auch durch die Grösse des Nationallebens, welche von selbst aufopfernde Gesinnungen einflösst, sowie durch die Bedeutung der Religion im englischen Leben corrigirt worden. Das Nebeneinander der sittlichen Motive wird dadurch zwar nur vermehrt, von einer organischen Vereinigung ist keine Rede. Aber die Einseitigkeit der moralischen Aufklärung wird dadurch in Schranken gehalten. Dies war bei der deutschen Aufklärung schlimmer, welche das religiöse Leben in den weitesten Kreisen absorbirte, und deren dürftige Motive in keiner Grösse des Lebens ein Gegengewicht fanden. Wenn die Aufklärung der Engländer durch ihre Lebenszustände praktisch corrigirt und beschränkt wurde, so hatte andererseits die Macht und Freiheit des politischen Lebens der englischen Moralphilosophie den Anstoss gegeben, über die Bestimmungsgründe des persönlichen Handelns, über das Verhältniss zwischen Selbstinteresse und Interesse für das Allgemeine nachzudenken.

Die Moralphilosophie der Franzosen wagt man kaum so zu nennen, da ihre Weltbetrachtung das Sittliche aufzuheben scheint und in der Welt Egoismus nicht blos lediglich zu finden, sondern auch zuzulassen. Die französische Philosophie steht daher auch in dem übelsten Ruf. Nur Einer hat ihr Gerechtigkeit widerfahren lassen und grosse positive Züge hervorzuheben gewusst: Hegel. Als in Deutschland der kindisch ungeberdige Radicalismus der vierziger Jahre diese extremen und verschrienen Lehren aufsuchte und ihre Urheber apotheosirte, wussten jene Radicalen doch nichts Vernünftiges zu Gunsten dieser Franzosen vorzubringen, als was Hegel hervorgehoben.

Während die englische Philosophie aus dem Bedürfniss hervorgeht, praktische Motive des gegenwärtigen weltlichen Handelns, dessen Zusammenhang auf Recht, Wohlwollen und Interesse gebaut ist, zu begreifen und diese Verhältnisse einfach in die Form von Trieben übersetzt, ist die französische Philosophie aus der Opposition hervorgegangen, aus der Opposition gegen die katholische Lehre, ihre Kirche und ihren Staat. Die Opposition richtet sich gegen den Spiritualismus, weil dieser das Bewusstsein sich entfremdet hat, und weil in seinem Namen durch Kirche und Staat die Nation schamlos betrogen und ausgebeutet wird. Das Positive ist also hier, wie in der englischen Philosophie, das empirische Subject. Aber dieses Subject findet sich nicht, wie bei den Engländern, in dem äusserlichen Zusammenhang geschützt und versöhnt, sondern im Namen einer fernen Intellectualwelt durch diesen Zusammenhang unterdrückt und missbraucht. Während daher in der englischen Philosophie neben der Selbstbeziehung des Subjects die Beziehung auf das Objective, wenn auch in sehr schlechten Begriffen, zu ihrem Rechte kommt, wird in der französischen Opposition nur das Recht des Subjects geltend gemacht, nicht nur gegen die Gesellschaftsordnung, sondern gegen den Geist überhaupt, weil der Geist, auf welchem diese Gesellschaftsordnung ruht, eine grosse Lüge ist.

Aus der jenseitigen Macht über das Subject und die Welt wird der Geist das Attribut des Subjects, dessen Waffe und Spielzeug. — Der gesellschaftliche Zusammenhang, der auf hohen geistigen Zwecken beruhen sollte, beruht auf schrankenlosem Egoismus. Es gibt keine höhere Wahrheit, als den Egoismus. Man darf sich durch die religiöse und gesellschaftliche Lüge nicht betrügen lassen. — Wie die englische Philosophie, geht die französische vom gesunden Menschenverstand aus, vom Glauben an das Sichtbare, Handgreifliche. Das unmittelbar Gewisse ist das sinnliche Subject und seine Empfindungen. Dieses Subject bildet die Welt und erfüllt sie mit seinen Leidenschaften. Weiter ist Nichts zu sehen, und der gesunde Menschenverstand glaubt nur, was er sieht. Und doch zeigt diese französische Philosophie grosse Eigenschaften. Das Eine ist die Energie des Kampfes gegen die religiöse und sociale Lüge, gegen dieses ungeheure Unrecht, den grössten

Theil der Nation als „Laien“ zu behandeln, von dem Genuss des Rechts und der Religion auszuschliessen und in beider Namen zu missbrauchen. „Dies grosse Menschenrecht der subjectiven Freiheit, Einsicht und Ueberzeugung haben jene Männer heldenmüthig mit ihrem grossen Genie, mit Wärme, Feuer, Geist und Muth erkämpft: das eigne Selbst, der Geist des Menschen sei die Quelle für das, was er respectiren soll.“ So Hegel. Das Andere aber zu dieser Energie und ihrem guten Zweck ist der Fanatismus des abstracten Gedankens, den Hegel auch gleich hinzusetzt. Dieser Fanatismus hat aber den Erfolg, dass als Princip wirklich Nichts bleibt, als das reine Selbstbewusstsein, nicht das empirische, vielfach bedingte Ich der Engländer, sondern das Selbst in voller Freiheit. Kann auch aus dem abstracten Selbst unmittelbar keine Welt hervorgehen, so ist doch diese Abstraction die Grundbedingung aller geistigen Freiheit. Der Muth und die Consequenz, mit der die historische Welt in das Selbst versenkt wird, wie einseitig er sei, ist ein interessanter und philosophischer Zug dieser französischen Aufklärung. Das reine Selbstbewusstsein erscheint in dreifacher Form. Einmal objectiv, als die Abstraction der Materie, die aber unmittelbar an ihr selbst bewegt und lebendig ist. Es ist dies das Streben nach einem vollen, ganzen, dem Bewusstsein gegenwärtigen concreten Princip. Wenn das sinnliche Selbst sich als das Handelnde in unmittelbarer Gewissheit empfindet, so findet es sich doch in einem allgemeinen, gleichartigen, sinnlichen Leben. So setzt sich das sinnliche Selbstbewusstsein als Materie. Die andere Form, in der sich das reine Selbstbewusstsein setzt, ist das *être suprême*, der geistige, aber unbestimmte Gott. In dieser Vorstellung sucht sich das Selbstbewusstsein über den sinnlichen Inhalt zu erheben und die Abstraction des Geistigen der Sinnlichkeit vorauszusetzen. Es ist der alte cartesianische Gegensatz von Denken und Ausdehnung. Die Welt erscheint von dem *être suprême* bewegt und darum nicht minder materiell, während in dem principiell erklärten Materialismus der Franzosen der Gegensatz von Denken und Ausdehnung in einer concreten Anschauung aufgehoben ist. Die dritte Form des Selbstbewusstseins ist die kühnste, wenn sie auch nicht zu einem vollkommenen Ausdruck gelangt. Darnach setzt sich das Selbst und seine Willkür unmittelbar als

das Höchste, ohne sich einer allgemeinen Natur oder einem höchsten Wesen zu unterwerfen. Das Selbst ist bestimmbar durch das eigene und andere Selbst gegen die Natur und in sich von jedem Höheren unabhängig. Dies ist der Gedanke des Helvetius. Aber freilich erscheint das Selbst nur als das Bestimmbare. Das wahrhaft Bestimmende fehlt. Es ist weder die Natur, noch ein transscendenter Geist. Aber das Selbst kann sich auch nicht in sich bestimmen, weil es geistlos ist, jeder Einwirkung hingegeben. Helvetius polemisirt so gegen Montesquieu's Ableitung der bestimmten menschlichen Natur aus dem Klima. Die bestimmte Menschennatur ist ein Werk der Einrichtungen und Gesetze, also ein Werk der Freiheit. Diese künstliche Natur ist aber für den Menschen keine Schranke. Er kann sie ebenso gut wieder aufheben. Dies ist wahr und von einer Kühnheit der Abstraction, dass man denken sollte, Helvetius müsste sich über den Materialismus erheben. Aber jene Gesetze und Einrichtungen sind nicht das Product der immanenten Natur des Geistes und ihrer Entwickelung, und ihre Einwirkung ist durch die sinnlichsten Motive, durch Schmerz und Lust vermittelt. So bleibt der Geist nur das Bestimmbare. Der concrete Inhalt des Selbst ist eine Willkür und Künstlichkeit. Das Selbst ist das Alleinthätige und doch blos empfindend. So ist es das absolut Zufällige.

Diese Richtung des französischen Geistes, deren Gedankenkreis wir eben geschildert, bildet sich im 18. Jahrhundert aus. Aber sie bereitet sich schon seit dem 17., ja seit dem 16. vor. Der durchgehende Grundzug der französischen Anschauung ist, dass Sinnlichkeit, Egoismus, Leidenschaft den Menschen erfüllen. Aber was auf diese Anschauung gebaut wird, ist verschieden. Es erklärt sich dieselbe schon vor der totalen Corruption des französischen Staats im 18. Jahrhundert aus der wirklichen Leidenschaftlichkeit der französischen Natur, welche, seitdem die classische Zeit des Katholicismus, der mittelalterliche Idealismus untergegangen, nicht wieder durch eine grosse sittliche Idee gezügelt wird. Denn die Reformation war in Frankreich nicht durchgedrungen. Auf jene Anschauung der Menschennatur wird in der frühern Zeit theils eine skeptische Weltanschauung gebaut, wie bei Montaigne, theils wendet sich

der Skepticismus zum Mysticismus und wirft sich der göttlichen Gnade in die Arme, wie bei Pascal und zum Theil bei Bayle. Dann aber wird der Egoismus ungescheut als das Heil der Welt verkündet. Dies geschieht am consequentesten von Mandeville, der gewöhnlich zu den Engländern gerechnet wird, aber nach Geist und Abstammung ein Franzose ist. Dieser führt in seiner Bienenfabel den Gedanken aus, dass nur durch Egoismus und Leidenschaft das Leben zusammengehalten, bewegt und productiv gemacht wird. Die Form der Leidenschaft ist eine unendlich verschiedene. Aber das ganze, auf Selbstverleugnung gebaute Tugendsystem ist nur eine allgemeine Maske, den Egoismus indirect desto sicherer zu befriedigen und sich gegenseitig so viel als möglich zu betrügen. Es gibt demnach zweierlei Egoisten: solche, die den Egoismus direct verfolgen, und solche, die unter der Tugendmaske die Welt betrügen. Es ist damit nicht gemeint, dass die Tugend in ihrem Inhalt erheuchelt sei, sondern nur, dass, was scheinbar Selbstverleugnung, in Wahrheit Selbstbefriedigung, nur anderer Art, sei. Der Betrug besteht nur darin, dass man sich dafür als selbstverleugnend rühmen lässt, während der Ruhm doch selbst eine Leidenschaft ist und den Egoismus entschädigt. Die Hauptsache bei Mandeville ist also die Zurückführung der idealen Motive auf Egoismus und Sinnlichkeit. Man könnte ihm entgegenhalten, warum er dem Egoismus, den er doch für vortrefflich und welterhaltend erklärt, durch Aufdeckung seines Geheimnisses das Spiel verderben will. Indess kann er sagen: ein Geheimniss im Allgemeinen aufzudecken ist leichter, als jeden Betrug im Einzelnen zu erkennen, und so wird die Welt zu ihrem Heile immerfort betrogen. Mandeville ist der Einzige, der so consequent das Schlechte affirmirt, dass er aufhört, Pessimist zu sein. Seine Theorie enthält in Form der Reflexion die Anschauung des Reinecke Fuchs. Die sittliche Ordnung ist nur die allgemeine Form des Betrugs, gewissermassen das Jagdrecht, die Schlinge, in welcher die Egoisten einander fangen. Ein Theil stellt das Ideal auf, um den andern von seinem Vortheil abzubringen, der andere folgt dem Ideal, um seinen Egoismus desto sicherer zu befriedigen. Sonst ist der Pessimismus ein Grundzug der französischen Weltbetrachtung, bei Pascal so gut als bei Voltaire, bei Montaigne so gut

als bei Rousseau. Wir sehen den Pessimismus theils zum skeptischen und mystischen Quietismus führen: Montaigne, Pascal, Bayle; theils führt er zum Epicureismus: Larochefoucauld u. A. Rousseau flüchtet sich von der verderbten Natur in den Idealismus des Herzens, welchem sich Gott offenbart. Erst gegen das Ende der französischen Aufklärung, kurz vor der Revolution, beruhigt sich der Pessimismus in der Anschauung einer allgemeinen Natur, deren Grundlage die lebendige Materie, das *être suprême*, oder auch das einzelne Selbst ist, welche den Egoismus nicht aufhebt, aber ihn zum allgemeinen Recht erhebt und in dem gesellschaftlichen Zusammenhang ebenso beschränkt als befördert. Nur gegen den Egoismus der privilegirten Stände empört man sich, welche im Namen des Spiritualismus die Menschheit ausbeuten. Das Laienthum, welches man aufheben will, ist die Ausschliessung vom Egoismus und Genuss. Wenn aber der Egoismus ein allgemeines Recht und der besondere, d. h. der eigentliche, Egoismus nicht geduldet werden soll, so hebt er sich im Grunde auf. Es ist aber nicht möglich, von dem falschen Princip aus eine wahrhafte Gesellschaft zu bilden. — In der französischen Romantik des 19. Jahrhunderts hat sich die alte pessimistische Tendenz der französischen Weltbetrachtung zu einem Grade gesteigert, gegen welchen der heitere Cynismus eines Mandeville und Lesage wahre Erholung ist. Durch die feinste mikroskopische Analyse wird nachgewiesen, dass alle Tugend und Adel der Natur nur Schein, dass in den geheimsten Falten des Herzens das Laster wohnt. Daneben werden raffinirte Teufel geschildert, welche auf Kosten der Schwäche den schrankenlosesten Egoismus üben. Der Leser wird mit dem Gefühl entlassen, dass kein Mensch tugendhaft sein kann, dass aber die Mehrzahl der Menschen auch nicht zu jenen Halbgöttern, den Heroen des Lasters, sich erheben kann. Das Schicksal der Welt ist weder die in Leiden triumphirende Unschuld, noch weniger der Sieg des Guten, sondern die Misshandlung der Schwäche. Dabei wird der Schwäche gerade Anziehung genug gelassen, das Mitleid zu erregen, und das Laster ist so brutal und scheusslich, dass es durch Grösse nicht versöhnen kann. Es ist die Art des französischen Charakters, die Pflicht nicht innerlich zu lieben und als das innerste Eigenthum zu hegen, sondern sich ihr durch

einen überspannten Cultus und Heroismus äusserlich zu unterwerfen. Gegen diese Spannung reagirt dann immerfort die seelisch-sinnliche Energie, die Begehrlichkeit und Leidenschaft. Zwischen diesen Extremen schwankt der elastische französische Geist. Daher jener ewige Pessimismus, der Unglaube an das Gute in der Menschennatur, weil es nie zur innerlichsten Versöhnung kommt. Der Katholicismus und der keltisch-romanische Charakter ergänzen sich in der Hervorbringung dieser Erscheinung.

Wenden wir uns zur Moralphilosophie des 17. und 18. Jahrhunderts zurück, so gibt die englische das Zeugniss eines viel gesunderen Nationallebens, als die französische. Aber es ist begreiflich, dass die französische den Geist mehr anzieht. Die englische hat sehr anständige Intentionen, aber sie müht sich vergebens, das Sittliche intellectuell zu erfassen. Die Franzosen, trotz ihrer falschen Voraussetzungen, fesseln den Geist durch ihre verwegene Consequenz, durch die Kühnheit, mit welcher sie das Extremste geistreich hinstellen und vertheidigen. Die geistreiche Vertheidigung des Falschen regt den Geist zur tieferen Erkenntniss der Wahrheit an, und indem man sich der geistreichen Einseitigkeit erwehrt, erkennt man durch diese Anstrengung desto sicherer die Schranken eines falsch betonten Momentes. Der gesunde Menschenverstand, der das Sittliche respectirt, ist langweilig. Denn das Sittliche verlangt eine bessere Stütze. Es kann auf handgreifliche Argumente nicht gegründet werden, und der Idealismus widerspricht in der That dem gesunden Menschenverstand. Aber der gesunde Menschenverstand ist höchst amüsant, wenn er in unbesorgter Selbstgewissheit seine Grenze überschreitet. Wer kann ohne humoristisches Vergnügen Bayle's Ergiessung über die segensreiche Wirkung der Vorurtheile, wer Voltaire's Polemik gegen die beste Welt lesen? „Man kann daher mit voller Wahrheit sagen, dass die Welt in dem Zustand, in welchem sie ist, sich nur dadurch erhält, dass die Menschen voll falscher Vorurtheile und unvernünftiger Leidenschaften sind. Wenn die Philosophie es dahin brächte, dass alle Menschen nur nach den klaren und deutlichen Begriffen der Vernunft handelten, so ginge sicherlich das Menschengeschlecht bald zu Grunde. Was wäre z. B. die menschliche Gesellschaft ohne Ruhmbegierde!

Und gleichwohl gibt es keine an sich eitlere, unvernünftigere Leidenschaft, als diese. — Die Liebe ist eine von unserer Freiheit und Vernunft unabhängige, ja derselben widersprechende Macht. Wenn das weibliche Geschlecht nur den Rath der Vernunft befolgte, so würde es, abgeschreckt durch Beschwerlichkeiten, Schmerzen und Sorgen, auf die Mutterschaft verzichten. Also ginge die Menschheit zu Grunde, wenn nicht stärkere Mächte, als die Vernunft: Sinnlichkeit und Vorurtheil, Furcht vor Schande u. s. w. die Weiber beherrschten.“ Nun sagt er freilich: „Was eine Schwäche in Bezug auf unsere kleine Vernunft ist, das ist ein Zeichen einer bewundernswürdigen Weisheit in Beziehung auf die allgemeine Vernunft, welche alle Dinge lenkt.“ Die allgemeine Vernunft aber ist in sich unbegreiflich. Die intensivsten Freuden des Geistes also erklärt Bayle's Menschenverstand für Vorurtheile, dem einzelnen Individuum schädlich und vor dem Richterstuhl der subjectiven Vernunft durchaus verwerflich. Ebenso wie über die Ehe, spricht er über die elterliche Liebe, als einen unvernünftigen Instinct. Bayle's gesunder Menschenverstand ist noch schlimmer als der Mandeville's, der in den edleren Leidenschaften eine Befriedigung des Egoismus sieht und sich nur dagegen wendet, dass man dieselben vom Egoismus losspricht. Bayle aber sieht den Menschen in den edlen Leidenschaften nur von einer fremden Macht bewegt. So sehr sieht er in ihnen den Widerspruch gegen den subjectiven Vortheil, das Höchste des empirischen Verstandes. Voltaire's Polemik gegen die beste Welt ist diese. „Wenn es nicht ein Uebel ist, dass das einzige Wesen auf der Erde, welches Gott durch seine Gedanken erkennt, unglücklich ist durch seine Gedanken; wenn es nicht ein Uebel ist, dass dieser Anbeter der Gottheit fast immer ungerecht und leidend ist, dass er das Gute erkennt und das Verbrechen begeht, dass er so oft Betrüger und Betrogener, Opfer und Henker seines Gleichen ist — wenn Alles dies nicht ein abscheuliches Uebel ist, so weiss ich nicht, wo das Uebel sich finden soll. Die Thiere und die Menschen leiden fast stets ohne Unterbrechung, und die Menschen noch mehr. Der Mensch ist ein sehr unglückliches Wesen, welches einige Stunden der Erholung, einige Minuten der Befriedigung und eine lange Reihe von Tagen des Schmerzes in seinem kurzen Leben hat. Die, welche geschrieen

haben, dass Alles gut sei, sind Charlatane. Glücklicherweise hat uns die Natur, um über unser unzähliges Elend uns zu trösten, frivol gemacht. Die Menschen sind so leichtsinnig, so eingenommen von dem Gegenwärtigen, so unempfindlich für das Vergangene, dass von Zehntausend nicht zwei oder drei diese traurige Reflexion machen. Sterbliche, wollt ihr das Leben ertragen, vergesst und geniesst!" Schlagender noch hat dies Goethe in dem Epigramm ausgedrückt:

„Wundern kann es mich nicht, dass Menschen die Hunde so lieben,
Denn ein erbärmlicher Schuft ist, wie der Mensch, so der Hund."

Das Amüsante ist, dass der gesunde Menschenverstand ganz Recht hat. In der That ist der Schmerz das Unterscheidende des Lebendigen, des Geistes. Aber um zu begreifen, dass dieser Unterschied ein absolutes Vorrecht ist, dazu muss man mehr haben, als gesunden Menschenverstand.

In der Reihe der idealistischen Philosophen haben wir jetzt Leibnitz zu betrachten. Das Moralprincip der idealistischen Philosophie ist ebenso gut endliche Moral, wie das der Empiriker. Das Princip der Engländer war vorzugsweise eudämonistisch, das der Franzosen egoistisch, das der Idealisten ist die Vollkommenheit. Aber die Vollkommenheit ist nicht minder ein endliches Princip. Die Vollkommenheit ist immer nur die höchste Befriedigung der Individualität, die unmittelbare Vergeistigung der endlichen Subjectivität. So wird die Endlichkeit der Subjectivität nicht wahrhaft aufgehoben. Der edlere Charakter soll diesem Sittenprincip darum nicht abgesprochen werden. Aber auch wenn von Eudämonismus nicht die Rede ist, vermag die Intellectualphilosophie die Endlichkeit des Subjects nicht aufzuheben. Die Ethik besteht bei Spinoza nicht darin, dass das Subject sich in sich aus Gott bestimmt, sondern dass es sich äusserlich durch Gott bestimmen lässt. Dies ist die Gottesliebe, die Seligkeit des Individuums. Das Individuum bleibt trotz seiner Hingabe von Gott ausgeschlossen. Bei Leibnitz hat die intellectuelle Vollkommenheit nicht diesen Charakter der blossen Selbstverleugnung. Das Individuum lebt in der Welt der Monaden, durch die Dunkelheit der Vorstellung von den übrigen Monaden getrennt. Die Sittlichkeit, die Vollkommenheit, die Glückseligkeit besteht darin, die Dunkelheit der Vorstellung aufzuheben. Kann die denkende Monade dahin

gelangen, alle übrigen Monaden in ihrer nothwendigen Stufenfolge und zugleich in ihrer Selbstständigkeit nach der Wahrheit des Universums zu erkennen, so ist die Vollendung der Intelligenz zugleich die Vollendung des Glücks. Denn die durch die dunkle Vorstellung von der Gesammtheit der übrigen nicht mehr getrennte Monade erkennt die eigne Vollkommenheit als ein harmonisches Element der Vollkommenheit des Ganzen. So gehört das Glück aller andern zu dem eignen. Aber da jede Monade einen unendlichen Unterschied darstellt, so führt die absolute Erkenntniss nicht zum Versenken in die unterschiedslose Substanz, sondern zum Erkennen der unendlichen selbstthätigen Unterschiede und ihrer Harmonie. Der Gedanke ist schön. Nur ist das Räthsel der leibnitzischen Philosophie, wie mit der Aufhebung aller dunkeln Vorstellung der Unterschied, die Individualität noch besteht. Durch die dunkle Vorstellung wird gerade die Monade negativ gesetzt. Leibnitz's Schüler, Wolf, ist es, der die Bezeichnung der Vollkommenheit, welcher Begriff an sich mit der Intellectualphilosophie gesetzt ist, in die Moral einführt. Zugleich aber wird der Inhalt dieser Vollkommenheit so geistlos als möglich gefasst. Die Vollkommenheit fällt hier ungefähr zusammen mit Clarke's Princip der Wahrheit. Sie ist eine Verwässerung des sokratischen Satzes: Tugend ist Wissen. Die wolf'sche Vollkommenheit besteht in weiter Nichts, als die Handlungen nach dem richtigen Urtheil über ihre Folgen zu bestimmen. Und die Folgen sind durch den zufälligen empirischen Weltzustand bestimmt. Lebt man in einer Welt, wo auf das Stehlen der Galgen gesetzt ist, so muss man nicht stehlen.

Die Philosophie der endlichen Moral erreicht ihr Ende in Kant. Alle Bestimmungsgründe, die in der unmittelbaren Subjectivität liegen, sind hier aus dem Princip der Moral verbannt. Die absolute Moral der Religion war als abstracte Moral eine blosse Uebereinstimmung des aus dem Handeln sich zurückziehenden Gemüths geworden. Kant's praktische Philosophie ist der erste Schritt in der Wiedergewinnung der absoluten Moral. Die unendliche Reinheit des Willens steht der empirischen Subjectivität absolut gegenüber. Diese Moral ist wieder das Opfer des Natürlichen. Kant's weitere Moralgebote, schlechthin allgemein zu handeln und keinen Menschen als Mittel zu

behandeln, sind nur eine Uebersetzung der christlichen Forderung in den formellen Verstandesbegriff, sich über das Irdische zu Gott zu erheben und die Brüder zu lieben. Aber sie stehen weit hinter dem Christenthum zurück, weil sie nur das Negative hervorheben. Aus der kantischen Moral kann daher die Bildung einer sittlichen Welt nicht hervorgehen. Die empirischen Beziehungen der Welt werden vielmehr als ein unvermittelter Inhalt in das unbedingte Sittengesetz aufgenommen, und indem so das Relative zum Absoluten gemacht wird, entsteht eine unerträgliche Härte und Zerreissung des concreten Lebens. Die kantische angewandte Moral ist über alle Vorstellung barbarisch, kleinlich und abgeschmackt. Sie ist barbarisch, weil sie das Natürliche entseelt. Sie schneidet die Wurzel des Natürlichen entzwei, um die todten Stücke durch die Form des unbedingten Gesetzes als absolute Pflichten zu setzen. So verliert die Natur das, ob zwar unsichere Mass, was sie in sich selbst hat. Was in der Natur vereinigt ist, steht sich nun unverträglich, weil absolut gesetzt, gegenüber. Derselbe Zug macht aber diese Moral kleinlich, weil sie die getödteten endlichen Beziehungen, die sich ausschliessen, gegen einander abwägen muss, und abgeschmackt, weil die isolirte und seelenlose endliche Beziehung ganz zufällig und willkürlich aufgenommen wird. Beispiele dieser Manier sind die berüchtigte Definition der Ehe, die Art, wie motivirt wird, warum anvertrautes Gut nicht veruntreut werden soll u. s. w. Schleiermacher und Hegel haben diese Moral mit souveräner Ueberlegenheit kritisirt und den wahren Begriff der Sittlichkeit siegreich entgegengestellt. Es ist wunderbar, dass man von Leuten, die nicht etwa der alten kantischen Schule angehören, sondern auf der Höhe der Zeit zu stehen meinen, hören kann, dass die hegel'sche Ethik ein Rückschritt gegen die kantische Moral sei. Die kantische Moral ist nur begreiflich als ein Durchgangspunkt in der Erarbeitung des sittlichen Weltverständnisses. Als solcher hat sie ein grosses Moment hervorgehoben und den in die gemeine Empirie versunkenen Geist ihrer Zeit gereinigt. Der unendliche Geist tritt durch diese Philosophie wieder in das menschliche Innere ein. Aber er tritt ein, wie das jüdische Gesetz, negativ. Seine Negation nimmt er allerdings aus dem Christenthum, das innere Opfer des Natürlichen. Aber die kantische

Moral ist nur dieses Opfer, nicht zugleich die Versöhnung und Verklärung der Natur. Und so ist sie auch darin wieder jüdisch, dass im letzten Erfolg doch die endliche Natur in ihrem Fürsichsein affirmirt wird. Die Tugend ist nur negativ, nicht die Verwendung der Natur zum sittlichen Organ. Aber diese Negation soll doch dem Menschen nicht genügen. So fordert Kant im Jenseits die Ausgleichung zwischen Tugend und Glückseligkeit, d. h. er fordert nicht die Versöhnung von Geist und Natur, sondern er fordert, dass als Accidenz der negativen Freiheit die endliche Natürlichkeit affirmirt, nicht mit dem Geist, sondern mit sich selbst versöhnt werde. Die Stufen der abstracten Moral, die wir früher betrachtet haben, sind ebenso viele Wege, den Geist nur scheinbar mit sich zu versöhnen ohne den Ernst der Negation, und der Natur freien Spielraum zu gewähren. In diesem Sinn ist die kantische Moral in ihrem Anfang nicht abstract. Ihre Negation ist ernsthaft. Und doch kommen im letzten Erfolg, d. h. im Jenseits, die ungereinigte Natur und der formelle Wille wieder zusammen.

Fichte's Moralprincip ist die Unendlichkeit des Ich als lebendige That. Das Ich soll ewig handeln, d. h. ewig das Endliche setzen, um seine Unendlichkeit in ewig erneuter Actualität hervorzubringen. Dies Princip wäre gross und tief, wenn nicht die Actualität blos negativ, die unmittelbare Aufhebung der Entgegensetzung, und die Unendlichkeit blos formell wäre. Nicht darin besteht das wahre Handeln des Ich, den Inhalt immer wieder zu setzen, um ihn immer wieder wegzuwerfen; — dies ist Sisyphusarbeit; — sondern den Inhalt immer tiefer zu organisiren, das Ich aus sich selbst immer reicher zu bestimmen und die Welt zu seinem vollkommenen Ausdruck zu machen.

Gleichzeitig, als die kantisch-fichte'sche Philosophie das menschliche Innere wieder zur formellen Unendlichkeit erhebt, sucht die deutsche Poesie die Unendlichkeit des Empfindens, die Tiefe des Herzens, die Gewalt der Leidenschaft. Dies ist nicht der Egoismus. Die Empfindung sucht nach andern Gegenständen, als der Befriedigung des eignen kleinen Selbst. Aber die Empfindung ist in sich willkürlich und masslos. Der Egoismus kehrt wieder, indem Alles zum Stoff der Empfindung, der Genuss der Empfindung zum Selbstzweck erhoben wird. So kommt

die empfindsame Poesie vielfach bei dem kleinen Selbst wieder an. Die grössten unserer Dichter aber, ein Schiller und Goethe, suchen für die Gewalt der Empfindung ein inneres Mass. Sie finden es in der Harmonie der griechischen Schönheit. Aus der Vereinigung der Empfindung mit der griechischen Form geht die klassische Periode unserer Dichtung hervor. Die in sich massvolle harmonische Individualität, die schöne Totalität, die künstlerische Selbstverklärung des Menschen wird das sittliche Ideal. Dieses Ideal wird nicht so erstrebt, dass eine wirkliche Lebensgestalt gesucht wird, ein Staat, der der Individualität Freiheit und Mass gibt, sondern eine Welt der geistigen Anschauung, in der allein das Gemüth sich befriedigt. Schiller hat diese Idee am ausgeführtesten in dem wunderbaren Gedicht: „Das Ideal und das Leben," niedergelegt. Es ist einerseits der vollkommene Platonismus. Der Mensch soll in der Anschauung der Idee leben. Im Leben, in der Leidenschaft, welche die Erscheinung erregt, ist die Idee getrübt. Die Leidenschaft, die Begierde hat das Masslose und das Vergängliche an sich. Gerade so spricht Plato im Philebus von der Lust, als dem ἄπειρον. Aber

„Wollt ihr schon auf Erden Göttern gleichen,
Frei sein in des Todes Reichen,
Brechet nicht von seines Gartens Frucht!
An dem Scheine mag der Blick sich weiden;
Des Genusses wandelbare Freuden
Rächet schleunig der Begierde Flucht.
— — — — — — —
— — — — — — —
Nur der Körper eignet jenen Mächten,
Die das dunkle Schicksal flechten;
Aber frei von jeder Zeitgewalt,
Die Gespielin seliger Naturen,
Wandelt oben in des Lichtes Fluren,
Göttlich unter Göttern, die Gestalt.
Wollt ihr hoch auf ihren Flügeln schweben,
Werft die Angst des Irdischen von euch!
Fliehet aus dem engen, dumpfen Leben
In des Ideales Reich!"

Aber während die platonische Idee ebenso sehr eine Form der Phantasie, als des Verstandes ist, oder zwischen beiden schwankt, so ist das schiller'sche Ideal das Reich der Schönheit, der erfüllten Gestalt, der Phantasie. Auch hebt Schiller hervor, dass dieses Reich nicht unmittelbar durch blosse Contemplation gewonnen werden kann. Die Anschauung der Schönheit muss

aus dem Kampf des Lebens als dessen geistige Verklärung hervorgehen.

„Wenn, das Todte bildend zu beseelen,
Mit dem Stoff sich zu vermählen,
Thatenvoll der Genius entbrennt,
Da, da spanne sich des Fleisses Nerve,
Und beharrlich ringend unterwerfe
Der Gedanke sich das Element.
Nur dem Ernst, den keine Mühe bleichet,
Rauscht der Wahrheit tief versteckter Born;
Nur des Meissels schwerem Schlag erweichet
Sich des Marmors sprödes Korn."

„Aber dringt bis in der Schönheit Sphäre,
Und im Staube bleibt die Schwere
Mit dem Stoff, den sie beherrscht, zurück.
Nicht der Masse qualvoll abgerungen,
Schlank und leicht, wie aus dem Nichts gesprungen,
Steht das Bild vor dem entzückten Blick.
Alle Zweifel, alle Kämpfe schweigen
In des Sieges hoher Sicherheit;
Ausgestossen hat es jeden Zeugen
Menschlicher Bedürftigkeit."

Dies könnte man vorzugsweise auf die künstlerische Arbeit anwenden wollen. Aber in den folgenden Versen wird es auf den sittlichen Kampf allein angewandt, und hier vereinigt Schiller Kant mit Plato. Damit der Geist in das Reich der Schönheit eintreten kann, muss ihm das Sittengesetz nicht fremd gegenüberstehen.

„Nehmt die Gottheit auf in euren Willen,
Und sie steigt von ihrem Weltenthron."

Das heisst also, um sich zur Schönheit zu verklären, muss der Mensch erst frei sein. Dies ist sehr tief, aber freilich um diese Gedanken zu vermitteln, reicht die Form der Poesie nicht aus. Sie stehen in dem schönen Gedicht nur neben einander. — Auch bei Plato soll die Idee nicht ohne das Leben sein, blos contemplativ kann sie nicht besessen werden. Aber sie wird dem gemeinschaftlichen Leben in den Philosophen vorausgesetzt, um es zu bilden. Aehnlich hat Schiller in frühern Gedichten der Anschauung der Schönheit, d. h. der Kunst, die Aufgabe zugewiesen, die Menschheit zu erziehen. Der Instinct der Schönheit hat die Menschen über die erste Barbarei hinweggehoben. Durch das Bild der Schönheit sollen die Priester der Wahrheit die Menschheit aus dem sittlichen Verfall erwecken, und die ganze Entwickelung der Menschheit soll endlich in dem Genuss der höchsten Schönheit als geistiger An-

schauung endigen, um vor der Wahrheit ohne sinnliche Hülle zu stehen. So hinreissend dieser Gedankengang ist, so war das Bedenkliche bei dieser priesterlichen Thätigkeit — denn so hat Schiller seine grosse Wirksamkeit aufgefasst —, dass das Ideal zugleich ewig und dabei unmittelbar concret, nicht in sich allgemein sein sollte. So ging es zum Theil aus einem fremden Leben, aus der Vergangenheit hervor. Die Schönheit kann nicht die Leitung des Geistes beanspruchen, auch wenn ihr Gehalt noch so geistig ist — geistiger als bei Schiller kann er nicht sein —. Die Schönheit ist nur Einer unter den idealen Zwecken und nur Ein Mittel der sittlichen Bildung. Die Kunst bedarf der andern idealen Sphären, weil sie allein den Geist nicht ganz befreit, so wundervoll dies auch Schiller in den Briefen über ästhetische Erziehung zu beweisen unternommen hat. Ja, um den Zweck der Kunst so aufzufassen, wie es dort geschieht, dazu ist in der That Religion und Philosophie vorausgesetzt. Nur im Bunde mit Religion und Philosophie übt die Kunst den priesterlichen Beruf, die Menschheit zu der Anschauung der Idee zu erheben und von dieser Anschauung zur Verwirklichung der Idee zu entlassen.

Dieses Ziel der Erhebung in das Reich der Schönheit hat Goethe mehr als reale Darstellung der Individualität, mehr als subjective Bildung genommen, Schiller mehr als objective geistige Anschauung, welche bestimmt ist, das Gesammtleben der Menschheit zu beherrschen. Die goethe'sche Lebensweisheit besteht mehr darin, den ganzen Umkreis der sinnlichen und sittlichen Reize rein auf sich wirken zu lassen, in dieser Empfänglichkeit und Bestimmungsfähigkeit aber sich in der Harmonie des individuellen Wesens zu erhalten. Dies führt zur Begrenzung und Ablösung jedes Lebenseindruckes in einem künstlerischen Bild. Dies ist Goethe's s. g. Egoismus, sich von dem letzten Grad der Betheiligung an den Dingen fern zu halten, welcher die Individualität möglicherweise zum Opfer verlangt. Allein das Mass ist ein hohes sittliches Moment. Das Mangelhafte ist nur, wenn das Massgebende nicht die höchste Idee des Geistes, sondern die Selbsterhaltung der, obzwar schönen, Individualität ist. Die andere Seite dieses s. g. Egoismus ist, dass Menschen und Dinge nicht nach ihrem vollen Wesen, sondern soweit sie einen reinen übereinstimmenden Eindruck gewähren, genommen

werden. Damit kommt die fremde Individualität nicht zu ihrem Recht. Denn was der Harmonie widerspricht, wird weggelassen, und das ist bei den lebendigen, unvollkommenen Menschen oft die Hauptsache. Dieser goethe'sche Idealismus ist etwas ganz Anderes, als die schöne Seele der empfindsamen Poesie. Diese flieht das Leben und ergeht sich in einem subjectiven, inhaltlosen Traum, in welchen die Bilder des Lebens oberflächlich verwebt werden. Die goethe'sche Poesie ist das energische Erfassen der objectiven Welt. Und doch kann sie diese Welt nicht bezwingen, weil sie ihr keine allgemeine Idee entgegenbringt. Wenn es die Aufgabe der Individualität ist, in dem Kreis der sinnlichen und sittlichen Reize sich als harmonische Totalität zu erhalten, so gibt es unendliche Fälle, wo der Individualität der geforderte Reiz fehlt, oder wo er geweckt und nicht befriedigt wird. Hier stellt sich an die Individualität die Forderung, die versagte Realität innerlich durch die Phantasie zu ersetzen, damit die Individualität in der Totalität ihrer lebendigen Bedürfnisse sich befriedigt erhalte. Der Mangel der realen Befriedigung aber, der immer ein Mangel bleibt, wird aufgehoben durch das Gefühl der Resignation. Die Resignation ist der Triumph der Schönheit über das Masslose des Schmerzes, die Selbsterhaltung gegenüber der negativen Leidenschaft. In dieser Resignation liegt nun freilich keine wahre Versöhnung mit der sittlichen Welt. Es fragt sich, ob Goethe, indem er die besondere Resignation zur allgemeinen erhebt, diese Versöhnung erreicht. „Alles ruft uns zu, dass wir entsagen sollen," sagt er. „Es ist dem Menschen nicht nur das Unmögliche, sondern so vieles Mögliche versagt." „Nur Wenige gibt es, die, um allen partiellen Resignationen auszuweichen, sich ein- für allemal im Ganzen resigniren. Diese überzeugen sich von dem Ewigen, Nothwendigen, Gesetzlichen und suchen sich solche Begriffe zu bilden, welche unverwüstlich sind, ja durch die Betrachtung des Vergänglichen nicht aufgehoben, sondern vielmehr bestätigt werden." Diese Resignation ist allerdings die Unterwerfung unter ein fremdes Gesetz, unter eine Nothwendigkeit, die nicht des Geistes eigenstes Wesen ist. Die goethe'sche Verkündigung der Resignation hat daher viel herhalten müssen, viel reife und unreife Einwände erfahren. Und doch ist diese Resignation in jeder sittlichen Bildung ein un-

umgängliches und bedeutendes Moment. Einer herben, unerbittlichen Nothwendigkeit sich beugen in dem Glauben an das Göttliche, Gesetzliche derselben, ohne die Reinheit und den Frieden zu verlieren, ist der Adel des Menschenherzens. Jene Gegner waren zweierlei: die Rohen, welche meinen, dass der Mensch nie resigniren, sondern beständig zugreifen müsse, — über sie ist Nichts zu sagen, — die Ideellen, welche meinen, dass in der Theilnahme an der absoluten Realität des Geistes die individuelle Resignation sich aufhebe. Sie hebt sich auf, insofern sie nicht das Letzte ist. Aber sie besteht auch fort. Im sittlichen Leben ist die Vollendung der Individualität nicht nur im Sinne der künstlerischen Harmonie, sondern nur der positiven Entfaltung ihrer Kraft Unzähligen versagt, von den zahllosen partiellen Negationen des individuellen Seins gar nicht zu reden. Dafür gibt es nur die Resignation, dieses freie und schöne Aufsichnehmen der herben Nothwendigkeit. Allerdings hebt der Glaube und die sittliche Arbeit Jeden in ein affirmatives Element. Aber die unmittelbare Affirmation der Individualität als eines sittlichen Werkzeugs nach ihrem ganzen Umfang ist damit nicht gegeben. Die Resignation hat diese besondere Bedeutung, weil die Individualität nicht von vorn herein weggeworfen werden soll und doch nicht unbedingt affirmirt werden kann. Durch die Resignation erhält sich die Individualität und bringt sich zugleich dar. Denn Resignation ist nicht Vernichtung. Auch was Goethe sich im Ganzen resigniren nennt, ist nicht Vernichtung. Es heisst: gläubig und liebevoll durch die Individualität die Erscheinungen des Lebens umfassen und doch bereit sein, jeder einzelnen zu entsagen. Gerade so muss der sittliche Mensch dem Leben gegenüberstehen. Die Betheiligung an einem allgemeinen Zweck kann und soll nicht immer die Individualität absorbiren. Schon wie viel ich selbst von den Folgen der allgemeinen Entwickelung erlebe, ist ein individuelles Schicksal. Der Glaube an den Geist ist eine absolute Befriedigung. Aber er kann nicht als ein Aequivalent gegen die Resignation genommen werden. Darum sollen wir diese goethe'sche Verkündigung hoch halten, wenn sie auch nicht das Evangelium ist. Gerade darum, weil das Christenthum als weltbildendes Princip nicht, wie das Urchristenthum, die Individualität wegwirft, gerade darum nimmt

es die Resignation unter seine Forderungen auf. Schiller, der die Resignation in einzelnen Gedichten wohl auch als einen Stossseufzer ausgesprochen, erhob sich über sie zu der Anschauung und dem Genuss der objectiven, allumfassenden Idee, in welcher sich das individuelle Schicksal vergisst. Goethe geht nicht weiter, als zu der allgemeinen Vorstellung der Gesetzmässigkeit des Universums und zu der Ahnung einzelner Gesetze, nicht des ganzen Gesetzes. Darum erhält für ihn die Resignation diese Wichtigkeit. Aber wenn das ganze Gesetz der sittlichen Welt auch erkannt wird, so bleibt immer ein Gesetz, dass die Individualität dem Schicksal des Endlichen unterworfen bleibt, und dass die Mitte zwischen der Individualität und dem Geist, damit nicht eine blosse Trennung entstehe, die Resignation ist.

Eine Folge der Anschauung, die Goethe von dem Verhältniss der Individualität zum Universum hat, ist auch sein Glaube an das Dämonische. Das Dämonische ist das Zusammenwirken des innern Zuges der Individualität mit den äusseren Begegnissen. Goethe sieht durch dieses Zusammenwirken das Leben wunderbar, geheimnissvoll bestimmt. Der Mensch könnte sich dieses Zuges nur erwehren, wenn er an der Weltbestimmung des Geistes in eigner Freiheit theilnähme. Dann hebt die allgemeine Nothwendigkeit, die mit der Freiheit gleich ist, die einzelne auf. Wenn dies nun von dem Menschen gefordert werden kann, so ist diese Freiheit doch nur der höchste Sieg, und das Dämonische waltet in und neben der Freiheit fort, die beständig errungen werden muss.

Der menschliche Geist hat eine so wunderbare Assimilationskraft, er legt in jede, zunächst von Aussen kommende Bestimmtheit seine Kraft so selbstthätig und individuell hinein, dass in den meisten Fällen das Schicksal die Erfüllung des innern Wesens ist. Auch dies hat Goethe tief und schön dargestellt. „Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle," ist das Motto eines bedeutungsvollen Buches seiner Lebensgeschichte. Der fromme Mensch empfindet dies als die Wahrnehmung, dass Gott ihn zum Besten geführt habe. Ja man kann sagen, dass das Fehlen dieser Versöhnung mit dem äussern Schicksal zu den Ausnahmen gehört. Wo sie fehlt, da liegt es, wenige grosse Leidensfügungen abgerechnet, an der

innern Schwäche der menschlichen Natur. Der Philister ist weder kalt noch warm zwischen Zufriedenheit und Unzufriedenheit. Im Grund ist er zufrieden, aber er weiss es nicht. Man darf ihn nicht fragen, sonst versichert er, unglücklich zu sein, und bildet es sich wirklich ein. Jede Natur aber, die aus ihren Schmerzen innere Kraft gewonnen hat, gelangt zur Empfindung dieser Affirmation, aber auch zu der Empfindung, dass diese Versöhnnng nicht blos das Product eigner Stärke, sondern die Freiheit der Kinder Gottes ist. „Denen, die Gott lieben, müssen alle Dinge zum Besten dienen." In dieser Affirmation scheint nun das Bewusstsein der Resignation überflüssig. — Die beschränkte Natur kann sich nichts Anderes denken, als was sie geworden ist. Eine reiche Natur aber weiss, dass ihr viele edle Früchte entgehen mussten. Die Ergebung soll darum nur um so ernster sein, nur um so wahrer der Dank, dass die Individualität den Kern ihres Wesens hat retten können. Aber es ist ein Höheres, dies zu wissen, als in der Täuschung zu leben, dass man den einzig möglichen Weg gegangen.

Dieser Idealismus hatte die ganze Zeit ergriffen, der Glaube an die innere Freiheit, an die Selbsterhaltung der geistigen Persönlichkeit gegen das äussere Schicksal. Wir finden ihn bei den Dichtern, wie bei den Philosophen. Von kantischen Ideen aus gab diesem Idealismus eine eigenthümliche Wendung Wilhelm von Humboldt. Nach ihm ist das ganze Leben nur bestimmt, die innere Kraft des Geistes hervorzurufen und zu erhöhen. Das sittliche Ziel ist gar kein objectives Gut; und dies ist ganz fichtisch, obwohl durch Humboldt unabhängig und im Wesentlichen vor Fichte's Auftreten gefunden. Doch führt Humboldt die Idee der Freiheit anders aus, als Fichte. Seine Forderung ist: die höchste Empfänglichkeit oder Reizbarkeit mit der grössten Unabhängigkeit zu vereinen, die grösste Herrschaft im Genuss mit der grössten Fähigkeit, ihn zu entbehren. Auf die Seite der Empfänglichkeit ist Alles gesetzt, das Sinnliche wie das Ideale. Aber auch das Letztere ist nur eine Bestimmung, von der sich das Ich lösen kann und an sich gelöst sein soll. Der Unterschied zwischen Empfänglichkeit und Freiheit ist der der relativen und absoluten Selbstthätigkeit. „Die reinste Form mit der leichtesten Hülle nennen wir Idee, die am wenigsten mit Gestalt begabte Materie sinnliche Empfindung.

Die Form wird wiederum gleichsam Materie einer noch schönern Form. Je mehr die Mannichfaltigkeit zugleich mit der Freiheit der Materie zunimmt, desto höher die Kraft. Auf diesem ewigen Begatten der Form und der Materie, oder des Mannichfaltigen mit der Einheit, beruht die Verschmelzung der beiden im Menschen vereinten Naturen und auf dieser seine Grösse.“ Man erkennt den Unterschied Humboldt's von Fichte. Seiner reichen Natur gemäss strebt der Erste auf die Gegenwart des Geistes in der Mannichfaltigkeit der Natur hin. Die Natur ist ihm nicht, wie Fichte, ein blosser Anstoss, über den das Ich ungeduldig hinwegeilt. Allein das Geistigste bleibt doch die reine Form. Es kommt nicht zu einem erfüllten Geist. Der Inhalt ist der Form immer nur Mittel. So bleibt Humboldt's sittliche Forderung eine subjectiv-formelle Freiheit und Energie, die sich in dem reichsten Inhalt bewährt; und darin liegt eine grosse Gefahr. Das Christenthum sagt wohl auch: man soll haben, als hätte man nicht; aber der Zweck der christlichen Freiheit ist, neben dem endlichen Besitz den unendlichen als objectives Gut der Seele zu erhalten. Die fichte'sche Freiheit suchte die Selbstobjectivirung des Ich, welche freilich keine Wahrheit werden konnte, da das Object reine Form blieb, wie das Subject. Für die Freiheit als formelle Geisteskraft, wie sie Humboldt fasst, gibt es kein absolutes Object. Dadurch aber wird Alles für die Geisteskraft Mittel, Genuss. In einer solchen Natur muss eine Gleichgültigkeit gegen die objectiven Zwecke, sowie eine Mischung der edelsten und niedrigsten Genüsse hervortreten. Es ist der Epicureismus im höchsten Styl, die Lust, die sich in der feinsten und kräftigsten Geistigkeit sucht. Aber nicht das ist die Sittlichkeit, dass die Individualität sich selbst in ihrer höchsten Kraft geniesse, sondern dass sie dem Absoluten sich opfere, damit es ihr zu Theil werde: opfere, auch den Genuss ihrer eigenen Kraft. In Wahrheit aber gibt es keine höhere Kraft, als dieses Opfer, und keinen höheren Genuss, als diese Versöhnung. Mag die Ethik ihr Ziel noch so hoch nehmen, sie verfehlt es, wenn sie zu dem Individuum allein zurückkehrt. Jede Ethik ist auf falschem Wege, die den objectiven und absoluten Pol der sittlichen Welt gegen den subjectiven zurückstellt. Ja diese Einseitigkeit ist schlimmer, als ihr Gegentheil.

Die Freiheitsidee als Selbsterhaltung der geistigen Individualität im goethe'schen Sinne findet sich didaktisch am schönsten und mit der grössten Begeisterung ausgesprochen in Schleiermacher's Monologen. Die Bewegung des Universums ist ein Kreis heiliger Nothwendigkeit. Aber das Individuum denkt ja diese Bewegung. Folglich ist sie ihm nicht fremd. Dies ist die Wendung, die schon Fichte in der „Bestimmung des Menschen" dem Spinozismus gegeben hat. Nach Spinoza fasst das Individuum den Gedanken der allgemeinen Nothwendigkeit. Aber nach Spinoza bleibt diese Anschauung eine ganz objective, der Gedanke der *causa sui*, der Selbsthätigkeit Gottes. Fichte nimmt nun die anscheinend sehr einfache Wendung: das Ich bringt diesen Gedanken erst hervor, folglich ist das Ich absolut. Schleiermacher wiederholt diesen Gedanken im Anfang der Monologen. Die rechte Freiheit ist dies aber doch nicht. Wahre Freiheit wäre, wenn das Ich den Inhalt jener Nothwendigkeit denkend producirte. Der Abstraction der absoluten Ursache gegenüber bleibt das Individuum endlich. Bei Schleiermacher vollends, wo jener Kreis der Nothwendigkeit als eine lebendige Mannichfaltigkeit in sich vorgestellt wird, die aber nicht begriffen ist, wird man zweifeln dürfen, ob die Vorstellung, dass das Individuum jene Nothwendigkeit als göttlich denkt, eine wahre Freiheit sei. Aber, wenn nicht die Vollendung, so ist doch dieser Gedanke der Anfang der Freiheit. Die andere Seite der Freiheit ist aber bei Schleiermacher die schlechthinige Eigenthümlichkeit jedes einzelnen Menschen. Wenn bei Spinoza die absolute Ursache durch die endlichen *modi* nur hindurchgeht, freilich auch das Individuum zu einem schlechthin in sich gediegenen, unaufhaltsam handelnden Wesen macht, so besondert sich bei Schleiermacher, wenn auch die Weise dieser Besonderung nicht erkannt wird, das Leben des Universums in unendlicher Eigenthümlichkeit. Dieser Eigenthümlichkeit gibt Schleiermacher nun die innere Kraft der Selbstentfaltung, unabhängig von dem äusseren Leben, welches in seinen Situationen und Gegenständen der Individualität erst den Stoff der Bethätigung darbietet. Es gibt keine wesentliche Richtung des innern Seins, die der gereifte Geist, auch ohne äussere Verwirklichung, nicht innerlich entfalten könnte. Man wird diesem Gedanken einige Einschränkung geben müssen.

Aber er ist mit der schönsten Begeisterung ausgesprochen. Es versteht sich, dass die Individualität hier so genommen ist, dass sie die Tendenz des Geistigen unmittelbar in sich enthält. Es ist nicht die Rede von einer sinnlichen Selbstliebe.

Schleiermacher ist neben Hegel der Begründer der neuen Ethik, der wissenschaftliche Ueberwinder der endlichen Moral geworden. Zu dieser Seite seiner Thätigkeit wenden wir uns nun. Das Princip der Ethik wird bei ihm zuerst wieder ein in sich concreter Mittelpunkt, nicht mehr ein einfacher Trieb, durch dessen Versetzung in den Mittelpunkt der Reichthum des sittlichen Lebens zu einer Abstraction wird. Das Princip der schleiermacher'schen Ethik, wie wir uns aus der Darstellung derselben erinnern, ist die im Universum handelnde Vernunft, d. h. die den Stoff immer höher organisirende Kraft. Natur und Vernunft bildeten keinen absoluten Gegensatz. Denn es gibt keinen absolut unorganisirten Stoff. Natur ist so das Organisirte, also Vernünftige, insofern es als Stoff einer höhern Bildung unterworfen wird. Aber Alles, was einer höhern Bildung gegenüber Stoff ist oder wird, hat selbst schon eine niedere Bildung in sich als Stoff organisirt. Hier nun kann von einer blossen sinnlichen Selbstbeziehung gar nicht die Rede sein. Das sinnliche Selbst ist nur Stoff der allgemeinen Vernunft, auch sofern diese nicht blos identisch, sondern individuell ist. Ebenso wenig davon, aus der Selbstbeziehung künstlich die Beziehung auf Anderes als Mittel der Selbstbeziehung abzuleiten. Das Individuum ist unmittelbar ein Theil der handelnden allgemeinen Vernunft oder organisirenden Kraft. Nicht erst durch Neigung bezieht es sich, wie bei Shaftesbury, auf das Universum, sondern durch alle seine Kräfte in ihrer wahren Entwickelung, die nicht innerhalb des Individuums bleibt. Vielmehr bezieht sich das Individuum nur durch das Universum auf sich selbst. Von einer empirischen Selbstliebe ist nicht mehr die Rede. Denn die Individualität bezieht sich auf sich als Eigenthümlichkeit. Eigenthümlichkeit aber ist besonderer Ausdruck des Universums. Also bezieht das Ich durch das Universum sich auf seine concrete Natur und umgekehrt durch seine Natur auf das Universum. Eigenthümlichkeit ist der Unterschied, der nur durch die Einheit ist. Auf so geistigen Boden finden wir uns hier versetzt.

In der Ethik hat Schleiermacher den Gedanken der Monologen vertieft, dass die Individualität durch das Medium der Phantasie sich gegen das äussere Schicksal selbst erhält. Er wirft die Frage auf, ob die Tugend zureichend sei, die Glückseligkeit hervorzubringen, wobei Glückseligkeit als Antheil des Einzelnen am höchsten Gut zu verstehen ist. „Sie ist zu verneinen, in wiefern jede Sphäre empirisch mehr oder weniger dem Einzelnen geben kann, als in seinem Streben liegt. Sie ist zu bejahen, in wiefern des Einzelnen Antheil am höchsten Gut eigentlich darin besteht, wie er es werdend fühlt und sich in demselben.“ Diesen Gedanken drückt Schleiermacher auch so aus: „Es fragt sich, wie kann der Tugendhafte ohnerachtet jener Privation — das höchste Gut nur als werdend, also nicht vollendet zu fühlen — im höchsten Gute leben? Indem er seine Persönlichkeit, sofern sie ihm nicht ganz unterworfen ist, zur gemeinschaftlichen Masse rechnet, so bezieht er Alles, was von da ausgeht, auf sich selbst nur objectiv als Erkenntniss. Die Unlust ist also der Ausdruck der Vollkommenheit seines Organs in Beziehung auf diese Erkenntniss. Sein Wirken auf diesen Theil der Masse erscheint ihm als Kunst, deren Werk das fortschreitende Werden derselben ist, welches also den Widerstand eines rohen Stoffs voraussetzt. Der Tugendhafte lebt also im höchsten Gut, sofern Alles in ihm Erkenntniss ist und Kunst.“

Den wesentlichen Mangel der schleiermacher'schen Ethik kennen wir schon, dass das sittliche Handeln nicht aus der Freiheit, sondern aus einem unmittelbaren Kraftsein der Vernunft hervorgeht. In gewisser Beziehung bleibt das sittliche Leben bei Schleiermacher ein Naturprocess. Doch geht dies nur auf die Form des sittlichen Werdens, durchaus nicht auf den Inhalt, der so ideal ist, als in irgend einer Ethik. Es hängt damit zusammen, dass das unfreie oder zufällige Zusammenwirken der äussern Umstände einerseits, des inneren Zugs der Individualität andererseits, bei Goethe das Dämonische, von Schleiermacher tief gewürdigt wird. In seiner Pflichtenlehre kehrt die Formel immer wieder: Handle eben sowohl nach äusserer Anforderung, wie aus innerer Anregung. Es liegt gewiss die Wahrheit darin. Nur darf das Dämonische den Zusammenhang eines zweckvollen Daseins nicht als einzelne Offen-

barung unterbrechen. Die innere Anregung und die äussere Aufforderung müssen ihre Fremdheit gegen einander verlieren, indem sie die Momente Eines geistigen Zweckes sind.

Wir haben bereits die Stellung der Religion in Schleiermachers Ethik betrachtet. Diese Stellung geht mit Nothwendigkeit aus der ganzen Anlage des ethischen Systems hervor. Denn die ethische Idee ist hier nicht der geistig producirte absolute Zweck. Wir würden noch genauer sagen: der ethische Zweck ist nicht der sich selbst bestimmende Begriff, sondern unmittelbarer Inhalt, der sich nicht durch die Freiheit, sondern durch die organische Kraft verwirklicht. Die Einheit dieses Zweckes ist somit nur eine negative: nur absolute Einfachheit. So war das Organ der Religion das Gefühl. Die Einheit steht somit neben dem Inhalt. Sie producirt ihn nicht. Daraus ergibt sich die Stellung der Religion zu den besondern ethischen Functionen. Schleiermacher fasst sie in den Ausdruck zusammen: Alles mit Religion aus ethischen Gründen, Nichts aus Religion. Wie wir uns erinnern, setzt Schleiermacher die jenseits aller Gegensätze, d. h. der Welt, liegende Einheit gleich Gott. Gott und Welt sind so Correlata. Aber die Gegensätze gehen nicht aus Gott hervor, noch in ihn zurück. Darum haben wir die absolute Einheit negativ genannt. In Schleiermacher's Sinn ist diese Einheit aber doch nichts weniger, als leer, wenn er selbst auch für sie den Ausdruck Indifferenz gebraucht. Dies zeigt die Anwendung, die Schleiermacher in der Glaubenslehre von dem Gottesbewusstsein macht. Die absolute Einheit fordert das harmonische Ineinander von Vernunft und Natur. Wo das getheilte oder Welt-Bewusstsein dieses Ineinander nicht enthält, da wird das Gottes-Bewusstsein als der absolute Widerspruch gegen deu Mangel individueller Harmonie empfunden. Das Gottes-Bewusstsein ruft das Sündenbewusstsein hervor.

Wenn bei Schleiermacher die ethische Idee blos concreter Inhalt, der Form nach blosse Natur, nicht sich selbst bestimmender Begriff ist, so finden wir dies bei Hegel. Gott, der absolute Geist, als Alles enthaltender Zweck, ist das Princip der sittlichen Welt. Gott an und für sich ist das objective, Gott im Gemüth das subjective Princip der Sittlichkeit. Damit ist die Stellung der Religion zu dem besondern sittlichen Leben

angedeutet. In Hegel's Geist müsste man jenen schleiermacher'schen Satz folgendermassen verbessern: Alles aus Religion, denn aus Religion alle besondern ethischen Zwecke, jedes besondere Handeln also durch den besonderen Zweck, sofern er im absoluten Zweck gesetzt ist. Die hegel'sche Ethik ist nicht nur durch die Grösse und Wahrheit ihres Inhalts bewundernswerth, sondern ganz besonders in dem Verhältniss zu ihrer Zeit. In dieser Zeit dachte kein Mensch daran, der Ethik in dem objectiven Leben ihr Ziel zu geben. Dieser griechische Gedanke war nicht länger als achtzehn Jahrhunderte der Menschheit abhanden gekommen. So lange hatte das Christenthum die Geister gewöhnt, das sittliche Ziel in dem Innern der Subjectivität zu suchen. Lag in diesem Innern auch die Hingabe an einen überweltlichen Geist, so blieb der ganze sittliche Process in seinem höchsten Ziel doch ein rein innerer. Die endliche Moral hatte das geistige Ziel beseitigt, auch als Streben nach intellectueller Vollkommenheit wenigstens das Aufgehen in Gott entfernt. Aber die Rückbeziehung auf das Subject war geblieben. Zum ersten Mal wagte es Hegel wieder, dem Subject diese Rückbeziehung zu nehmen, die subjective Seligkeit nicht als letzten Erfolg der sittlichen Welt, sondern als accidentell zu setzen. In der objectiven Vollendung der Idee, wie einst der Grieche, soll sich der Geist jetzt wieder befriedigt fühlen. In dieser Vollendung soll er sich selbst accidentell setzen. Wenn gleichzeitig mit Hegel und selbstständig Schleiermacher die Sittlichkeit in das reale Handeln setzt, so ist doch der grosse Unterschied, dass bei Schleiermacher die thätige Einheit und damit die wahre Objectivität fehlt. Es ist bei Schleiermacher ein Parallelismus der sich *in infinitum* als getrennte Gemeinschaften entwickelnden sittlichen Kräfte. Dagegen ist merkwürdig und bewundernswerth, mit welcher Sicherheit Hegel die Totalität des Sittlichen sogleich im Staat erfasst zu einer Zeit, wo der Staat seiner Erscheinung nach Nichts als eine Aeusserlichkeit war, die den Idealismus der Individuen störte, gewissermassen ein nothwendiges Uebel. Allein diese Entschiedenheit findet sich schon in der ersten Bildung seiner Gedanken nach allen Zeugnissen, die uns aufbewahrt sind. In den Abhandlungen des kritischen Journals aus dem Anfang dieses Jahrhunderts ist die Bedeutung des

Staats als der sittlichen Totalität mit einer Begeisterung und Entschiedenheit ausgesprochen, die er selbst auf der Höhe seines Weltverständnisses nie übertreffen konnte. Wir führen nur Eine Stelle an. Jacobi hatte in den Briefen über Spinoza von den Spartanern Spertias und Bulis gesagt, dass Erfahrung ihre Sittlichkeit bestimme, indem sie den Xerxes, der sie einlud, bei ihm zu bleiben, erwiederten: Wie könnten wir hier leben, unser Land, unsere Gesetze verlassen und solche Menschen, dass wir, um für sie zu sterben, freiwillig eine so weite Reise unternommen haben! Dagegen sagt nun Hegel in der Abhandlung „Glauben und Wissen" (W. W. Bd. I.): „Kann es eine grössere Deutlichkeit des Sittlichen geben? Ist hier nur Subjectivität der Erfahrung, des Sinnes, einer Neigung sichtbar? . . . Der Majestät des Monarchen beweisen sie ihre Ehrfurcht, dass sie das Objectivste und für ihn ebenso Heilige, als für sie, nämlich Land, Volk und Gesetze nennen. Aber Jacobi nennt, was das Lebendigste ist, Vaterland, Volk und Gesetze, Dinge, an die sie gewöhnt seien, wie man an Dinge gewöhnt ist. Er begreift sie nicht als heilige Dinge, sondern als gemeine; denn gegen heilige Dinge ist nicht ein Verhältniss des Gewohntseins und der Abhängigkeit. Er begreift als eine Zufälligkeit und Abhängigkeit, worin die höchste Nothwendigkeit und die höchste Energie sittlicher Freiheit ist, den Gesetzen eines Volkes gemäss zu leben: — als etwas gemein Empirisches, was das Vernünftigste ist. Die Erbärmlichkeit der Subjectivität aber, sich auf feines Urtheil und Verstand zu berufen, oder sich einer Tugend zu rühmen, war ihnen ohnehin nicht zuzumuthen, und das Nichtvorhandensein einer solchen Erbärmlichkeit ist etwas zu Schlechtes, um an ihnen als Tugend ausgezeichnet werden zu können." Ja es erscheint in diesen frühesten Abhandlungen die umfassende Stellung des Staats einseitig ganz als die griechische. In der Abhandlung über das Naturrecht spricht Hegel geradezu aus, dass der Gott in den Tempel gestellt werden solle, der die lebendige Individualität des Staats ideal in sich zusammenfasse. Und hier begegnet uns eine nochmals zu lösende Schwierigkeit. Wir werden noch besonders beleuchten, dass der Staat nie die Totalität der Menschheit sein kann, sondern nur die Totalität eines Volkes, geschichtlich erscheinende Individualität. Da aber durch das Christenthum

die Erhebung der einzelnen Seele zu dem unendlichen Geist gesetzt ist, so scheint es, kann für den Christen der Staat nicht das Höchste sein. In jener Abhandlung wird die christliche Idee geradezu nicht beachtet. Die höchste reale Erscheinung des Geistes ist das Volk, die höchste Idee die geschichtliche Individualität. Jemehr aber Hegel das Christenthum geistig durchdrang, — und es gibt keinen Denker, der ihm darin gleich käme, — so konnte ihm der Geist des Volkes nicht mehr mit dem absoluten Geist zusammenfallen. In dem ausgeführten Bau seines Systems erscheint daher der Staat als die Sphäre des objectiven Geistes, nicht als der absolute Geist. Wir haben dieses Verhältniss schon mehrfach erörtert. Hier erscheint es als Verhältniss der subjectiven Motive. Wir können die Frage stellen: wie verhält sich die Religion zu dem Patriotismus?

Das moderne Leben und das moderne Denken nach der Reformation ist die Arbeit gewesen, dem endlichen, natürlichen Leben wieder sittliche Berechtigung zu schaffen. Wir haben gesehen, wie sich diese Arbeit vollzog. Das Opfer des Natürlichen, welches die christliche Religion forderte, welches der Katholicismus zu einem Schein herabsetzte, welches der Protestantismus mit ganzem Ernst in Anspruch nahm, wurde in dieser modernen Entwickelung aufgegebeu. Dadurch wurde die Religion zu einer hohlen Form. Das endliche Leben sucht in sich allgemein zu werden, gelangt aber nur dazu, sich als endliches zu affirmiren. Es entsteht jetzt die Aufgabe, diese beiden Seiten zu versöhnen, dem Endlichen seine Endlichkeit, d. h. seine Selbstständigkeit zu nehmen, es als Mittel in den absoluten Zweck zu setzen, der Religion ihre Leere zu nehmen, indem das Opfer nicht mehr blosse Negation, d. h. nicht Negation des Endlichen nach seinem ganzen Inhalt, sondern nur dessen Negation nach seiner Beschaffenheit ist. In dem Staat, in dem Vaterland haben wir eine geistige Totalität des Endlichen. Die Endlichkeit als solche ist schon relativ aufgehoben. Ebenso nach der subjectiven Seite in der Empfindung, welche diese Totalität znm Inhalt hat, in dem Patriotismus. Der Staat gehört aber immer als lebendig der natürlichen Erscheinung an. Somit behält er eine endliche Seite. In der Frage: wie verhält sich die Religion zum Patriotismus? liegt,

weil das Vaterland die geistige Totalität des Endlichen ist, die ganze Frage nach dem Verhältniss der Religion zum Leben überhaupt. Die Antwort auf die Frage aber ist diese. Der Geist erlangt seine absolute Affirmation nicht durch die Abstraction, durch das negative Opfer des Lebens, sondern durch die Arbeit, durch die Bezwingung und Bildung der Natur zum Mittel des absoluten Zwecks. Die wahre Religion ist nicht, das Leben zu fliehen, sondern die Natur mit dem göttlichen Odem zu beseelen, den der endliche Geist aus seiner Hingabe an Gott empfängt. So ist die Verwirklichung der Religion die concrete Sittlichkeit, die das natürliche Leben in göttliches verwandelt. Aber die Natur wird nur dadurch Mittel, Organ des Geistes, weil sie an sich geistig, Gottes Werk ist. Die Sittlichkeit trägt nicht einen fremden Geist in die Natur hinein, sondern sie befreit den Geist in der Natur. Alle grossen Bildungen beruhen darauf, dass der Mensch der Natur ihre Gedanken ablernt. Weil er sie weiss, kann er sie dem höhern Zweck unterwerfen, das in der Natur Getrennte verbinden. Im Heidenthum war der Geist selbst nur erst Naturzweck. Aber erst wenn der Mensch gelernt hat, von der Natur frei sein, ausser der Natur sein Ziel finden, dann erst werden die Naturzwecke seine Mittel, dann erst erhalten aber auch die Zwecke, die der Geist der Natur entnimmt, das rechte Mass. Denn da der Geist nicht in sich gebunden ist, so ist es vergeblich, ihn durch den Naturzweck zu beschränken. Der Geist, der nur den Naturzweck beschränkt, ist vielmehr die Willkür. Der Geist muss sich das unendliche Object suchen, welches die Verbindung aller Naturzwecke zum Ausdruck des Geistes ist. Wenn aber dies die wahre Stellung der Religion zum Leben ist, die Einführung des Göttlichen in das Leben, so ist der Staat, als die Totalität der geistig-natürlichen Zwecke, der Patriotismus als die Empfindung und Gesinnung, welche die Einheit des sittlichen Zweckes im Subject hervorbringt und hegt, das höchste Mittel, die höchste Bethätigung der Religion. Insofern aber der Staat eine Naturseite, somit Endlichkeit und Vergänglichkeit an sich behält, ist objectiver und absoluter Geist, Patriotismus und Religion nicht identisch. Aber der Patriotismus geht ewig aus der Religion hervor. Ohne den Patriotismus gibt es keine Thätigkeit an dem sittlichen Werk,

welches die wahre Erfüllung der Religion ist. Die Seele kann sich einsam zu Gott emporheben und in dieser Affirmation verharren. Abstrahirt aber der Geist in dieser Affirmation vom sittlichen Leben, so verödet er, und jene Affirmation ist keine Wahrheit mehr. Die Wahrheit jener Abstraction ist der Ausgang aus dem irdischen Leben, weil dann die Seele nach der christlichen Vorstellung neue Organe erhält, ihre innere Affirmation und Versöhnung zu bethätigen. Ohne das neue Leben aber ist die Abstraction vom Leben blosser Tod, fixirte Negation, das Ungöttlichste, was es geben kann. Tritt aber die versöhnte Seele in Beziehung zu dem Leben, so ist ihre Religion heuchlerisch, wenn sie nicht das Leben wahrhaft vergeistigt, sondern das Natürliche als Natürliches walten lässt. Die höchste Vergeistigung des Natürlichen ist aber der Staat. Darum ist das Leben im Staat der höchste praktische Gottesdienst, die höchste Bethätigung der Sittlichkeit. Allerdings kann die fromme Seele die Frömmigkeit nur nach dem Mass ihrer geistigen Kraft ausprägen. Wen geistige Beschränktheit von der Theilnahme am Staat ausschliesst, der ist entschuldigt. Die Versöhnung kann im Herzen allein erfahren werden. Zur Ausbreitung des geistigen Besitzes über die Welt gehört der Dienst der Intelligenz, die mit dem Herzen noch nicht gegeben ist. Aber es ist schlechthin widersittlich, auf bewusste Weise dem Staat sich zu entziehen.

Aus unsern frühern Auseinandersetzungen geht ohnedies hervor, dass die Religion im menschlichen Geist die Unvollkommenheit der Erscheinung an sich selbst behält. Im endlichen Geist ist die Religion Rückkehr aus dem Leben in den absoluten Geist, ebenso wie sie umgekehrt Rückkehr aus dem absoluten Geist in das Leben ist. Daraus folgt, dass Religion und Leben sich bedingen, dass, je vollkommener das Leben, desto vollkommener die Religion, und umgekehrt. Weil die e r s c h e i n e n d e Religion eine einseitige Sphäre des sittlichen Lebens ist, so schliesst der Patriotismus, welcher auf die Totalität der sittlichen Sphären gerichtet ist, die Religion ein. Für das Vaterland kämpfen heisst auch für seinen Glauben kämpfen. Andererseits darf nicht vergessen werden, dass Patriotismus und Religion nicht zusammenfallen, dass der absolute Geist nicht Nationalgott ist. In der Religion ist das Opfer des Natürlichen, also auch

des Vaterlandes gesetzt, d. h. in dem Sinn, dass auch das Vaterland nur Mittel des absoluten Geistes ist, dass seine Endlichkeit gewusst, und doch die Affirmation des Geistes nicht aufgehoben wird. Darum soll die Seele, die das Vaterland verliert, nicht Gott verlieren. Aber so lange der Seele die Kraft des Lebens inne wohnt, soll sie immer trachten, das Vaterland zu gewinnen. Im schlimmsten Fall ist das Vaterland nicht an eine zerstörbare Natur gebunden. Der Geist ist es, der sich den Körper baut.

Dieses Verhältniss zwischen Religion und Leben, dieser Begriff der Religion als Einkehr in den innersten Lebensquell, dieser geistige Glaube, sind das Höchste, was unser jetziges Denken über das Wesen der Sittlichkeit erreichen kann. Aber es fehlt noch sehr viel, dass diese Erkenntniss allgemein angenommen und eingedrungen sei, noch mehr, dass die Erscheinungen des sittlichen Lebens vom Staat und vom allgemeinen Bewusstsein aus nach dieser Erkenntniss behandelt und beurtheilt werden. Wir haben jetzt zunächst die einseitigen Erscheinungen des sittlichen Lebens in's Auge zu fassen, welche das Leben der Gegenwart theoretisch wie praktisch zeigt, insofern es jene sittliche Totalität, deren Begriff uns die Wissenschaft gegeben, noch nicht verwirklicht. Die Hauptgruppen dieser Erscheinung sind die endliche Moral einerseits, die abstracte Religiosität andererseits. Jeder dieser Gegensätze erscheint aber in mannichfaltigen Formen.

Das hegel'sche System und die auf dasselbe gebaute Ethik fordert eine solche Vergeistigung des Menschen, eine so totale Aufnahme der menschlichen Natur in den Geist, dass der rohen Natürlichkeit gar keine Stätte mehr blieb. Dies rief einen Versuch der Emancipation der Rohheit hervor, der alle ähnlichen überbieten wollte, aber die Ohnmacht und Lächerlichkeit sogleich an der Stirn trug. In der That, wenn es ein Opfer ist, die Rohheit aufzugeben, so ist dieses Opfer nirgends so durchgeführt, als in der hegel'schen Ethik. Im Katholicismus kaufte sich die Natur mit einigen äusserlichen Opfern los. Im Protestantismus wurde die natürliche Selbstsucht principiell gebrochen. Aber in der speculativen Ethik erbaut der Geist aus den Naturelementen einen Tempel Gottes. Kein Theil des natürlichen Selbst kann in widerwilliger Eigensucht beharren.

Dieser absoluten Befreiung, welche für die Rohheit absolute Sclaverei ist, gegenüber forderten nun die Sophisten der vierziger Jahre die uneingeschränkte Emancipation der blossen Natur, also die völlige Negation des Geistes. Das Unternehmen war in der Methode lächerlich und widerspruchsvoll, abgesehen von seinem unsinnigen Inhalt. Denn man muss alle Bestimmungen des Geistes erst setzen, um sie wegzubringen, also höchst geistig verfahren, um ganz geistlos zu werden. Denn die menschliche Natur ist geistig. Die Resultate einer tausendjährigen Bildung sind ihr immanent. Durch den blossen Verzicht auf die Freiheit wird der Mensch des 19. Jahrhunderts noch nicht sofort vom Geist verlassen. In der Verfolgung des Geistes scheuten jene Sophisten die Consequenz des Unsinns nicht. Man soll nicht mehr sehen, sondern stieren, nicht mehr sprechen, sondern blöken. Natürlich, denn sehen und sprechen sind ganz geistige Acte. Die geistige Bewegung hat sich nicht lange aufgehalten bei dieser Forderung, aus Reflexion stupid zu sein, die Dummheit des Wurmes durch bewusstes Ausschliessen Alles dessen, was der Wurm nicht hat, sich zuzubereiten. Doch bleibt der Versuch dieser Combination eine Curiosität des 19. Jahrhunderts. Diese Sophistik hatte zuerst das rein schöpferische Selbstbewusstsein gesucht und nur in der Willkür finden können, war dann zu dem Gedanken des Egoismus fortgegangen und weiter ganz richtig dahin gelangt, dass das Ich noch immer ein Gedanke ist, auf den die Natur bezogen wird. Gegen diese modernen Sophisten waren die alten Kyniker wenig, welche das Naturgesetz suchten, um ihm nachzuleben. Aber die Kraft der alten Kyniker, ihrem Gedanken sich zu unterwerfen, — denn gedankenlos sein wollen ist eben Denken, — hatten die modernen Sophisten nicht. Sie waren Renommisten, ihre Vorgänger plastische Leute.

Der eudämonistische Egoismus, die Selbstliebe als das Streben nach einer Summe im Selbst unmittelbar gelegener Befriedigungen, tritt im 19. Jahrhundert in der alten Weise als Theorie nicht mehr auf. Das 18. Jahrhundert dachte noch wenig an objective und allgemeine Bedingungen des individuellen Glücks. Die Theorie gab daher nur subjective Regeln, das Glück zu finden. Im 19. Jahrhundert tritt der Eudämonismus als Socialismus auf. Das individuelle Glück als höchstes Ziel

ist geblieben. Aber das Individuum soll durch die Gesellschaft glücklich werden. Der eigne Schöpfer seines Glücks zu sein, wird nicht mehr zum Glück gerechnet. Darin steht der moderne Eudämonismus viel tiefer, erscheint er viel materieller, als der des vorigen Jahrhunderts. In England ist Bentham der Uebergang von dem ältern zum modernen Eudämonismus, d. h. zum Utilismus. Ohne Socialist im strengen Sinn zu sein, d. h. ohne die individuelle Selbstständigkeit aufzuheben, betrachtet er die öffentlichen Einrichtungen vom Standpunkt des Utilismus und sucht sie in diesem Sinn auszubilden.

Ein ächtes Product des 19. Jahrhunderts ist die Doctrin der Nichts-als-Freihandel-Schule, welche den Egoismus zum Ausgangspunkt macht. Sie kennt kein anderes Motiv des menschlichen Handelns, als den materiellen Nutzen, d. h. sie nimmt an, dass der Egoismus keinen Inhalt haben könne, als das Bedürfniss des subjectiven Erwerbs. Sie nimmt weiter an, dass dieser Egoismus zu einer Art Rechtsordnung führt, indem ohne dieselbe der Egoist isolirt wird und in der Isolirung weniger erwirbt, als in der Gesellschaft. Als das einzige sichere und wirksame Mittel des Erwerbs wird somit die Thätigkeit gesetzt. Diese Doctrin nimmt an, dass das angeborne Bedürfniss des Erwerbs stärker ist, als die Faulheit, stärker ist, als der Genuss. Sowie der moralische Empirismus der Engländer im 18. Jahrhundert auf irgend einen einzelnen Trieb die Sittlichkeit gründete, so dieser Empirismus des 19. Jahrhunderts. Im 18. Jahrhundert aber war ein solcher Trieb, Selbstliebe oder Wohlwollen, immer noch auf ein verhältnissmässig in sich Mannichfaltiges der Humanität gerichtet. Es ist im ächten Geist des 19. Jahrhunderts, eine ganz bestimmte einseitige Richtung dem Menschen zum alleinigen Inhalt zu geben. Mit der Genüge und Zuverlässigkeit dieses sittlichen Princips ist es aber zweifelhaft bestellt. Wenn Jemand Gelegenheit hat in Sicherheit eine Million zu stehlen, ist es etwas weitläuftig, sich zu sagen, dass die Redlichkeit mehr erwirbt, weil sie noch sicherer erwirbt. Sollte nicht der langsame Fortschritt des redlichen Erwerbs gegen die Schnelligkeit des unredlichen, wenn dieser auch sicher ist, leicht in die Waagschale fallen? Noch weitläuftiger wäre, die Reflexion anzustellen, dass der Egoist, indem er das Princip der Redlichkeit

angreift, die Sicherheit seines eignen Erwerbs gefährdet. Jeder denkt: die Folgen werden ja nicht so schnell eintreten. Wie wenig übrigens den Menschen die blosse Beziehung des Einzelnen auf sich befriedigt, das gesteht jene Doctrin selbst ein, indem sie immerfort der Phantasie das Bild vorhält der ungeheuern Menschheitsthätigkeit und der ungeheuern Resultate, welche aus der naturgesetzlich zusammenwirkenden Erwerbsthätigkeit aller Individuen hervorgehen. Das eben Gesagte wird durch die Erscheinung des amerikanischen Lebens bekräftigt, wo der individuelle Erwerb den einzigen Lebensinhalt bildet, daneben aber das ideale Bedürfniss in einem phantastisch-abenteuerlichen Wesen Befriedigung sucht.

Der Materialismus einiger Naturforscher, soweit er sich zu einer sittlichen Lebensanschauung abrundet, ist eine dritte Form, unter welcher der Egoismus im 19. Jahrhundert als Doctrin auftritt. Dieser Egoismus ist zum Theil brutal, meistens aber quietistisch. Er ist eigentlich nur die Leugnung des Idealismus, des Glaubens, der Ideen hervorbringt, um sie zu verwirklichen. Statt productiv zu handeln, ergibt sich jener Egoismus in das Naturgesetz, von dem er indess nur Bruchstücke zu kennen erklärt. Er thut also Nichts, als mikroskopiren und seciren und übrigens die Welt gehen lassen. Dieser Egoismus ist also nur schädlich, sofern er für die Blasirtheit und Depression Propaganda macht.

Man kann sagen: wissenschaftlich ist der Egoismus in unserer Zeit abgethan, wissenschaftlich ist ihm Nichts mehr abzugewinnen. Nur wenn das Ich einen höhern Inhalt, als die Individualität, in sich aufgenommen, ist es seiner Affirmation gewiss. Von der directen Affirmation der Individualität aus lässt sich zu einer sittlichen Weltordnung nicht gelangen. Alles Handeln, an diesen Zweck gebunden, bleibt kleinlich und ohnmächtig. Der Egoismus kann nur als Parasit gedeihen. Als solcher aber kann er sich doctrinell nicht hervorwagen. Aus unseren Ausführungen über das Böse ging hervor, dass das Böse materiell die falsche Centralität eines Besondern, formell die Trägheit, die Schwäche des Geistes ist, die Abhängigkeit von jenem Besonderen nicht zu überwinden. Weiter ist auch der Egoismus Nichts, als durch Reflexion befestigte Form des Bösen. Wir nennen nämlich dasjenige Böse Egoismus, wobei

die Individualität sich als einen relativ allgemeinen Zweck in sich selbst erfasst. Den Trunkenbold nennen wir nicht gerade einen Egoisten. Dabei kann sich der Egoismus mehr ablehnend oder vordringend, indifferent oder schädlich verhalten.

Thörig ist es aber, wenn man, weil das Ich als Form den ganzen Inhalt der sittlichen Welt umfasst, die Sittlichkeit selbst als Egoismus bezeichnen will. Denn das unmittelbare Selbst ist in jenem absoluten Selbst geopfert. Ohnedies tritt in den erscheinenden Geist die Vollendung der sittlichen Welt nur als Glaube ein.

Jenem Pessimismus aber, der den Egoismus für unausrottbar hält, ist zu antworten, dass die Natur immer nur sich sucht, dass der einzelne Trieb nur sich befriedigen will, mag er aus dem individuellen Selbst dauernd heraustreten oder in dasselbe zurückführen, dass aber das Wesen des Geistes nicht die Natur, sondern die Freiheit ist. Die französischen Pessimisten haben Einer dem Andern nachgeschwatzt, bis es ganz populär geworden ist, dass kein Mensch beim Unglück seines besten Freundes sich eines gewissen Wohlgefallens erwehren könne. Zunächst ist der Satz nicht einmal wahr. Was für eine natürliche Regung zuerst entsteht, ist ganz zufällig. Die erste Regung kann eben sowohl sein, in Thränen zu zerfliessen, als sich zu freuen, dass man im Bett liegt, während des Freundes Haus brennt. Auf diese Regungen aber kommt gar Nichts an, sondern allein darauf, wie der Geist sich bestimmt und handelt. Es ist ebenso häufig, dass Jemand über fremdem Unglück sein eignes Schicksal ganz vergisst. Dies kann sogar sittlich falsch sein, und das Gefühl der Befriedigung, selbst verschont zu sein, ist ganz unverfänglich, wenn es nur recht verwendet wird. Die Erkenntniss dieser Dinge liegt in dem gewaltigen Wort des Herrn: „Nicht was in den Mund hineingeht, sondern was von ihm ausgeht, verunreinigt."

Wir haben hier nun nochmals zu erinnern, wie es möglich ist, dass der Staatsmann, der Historiker u. s. w. die ganze Fülle der empirischen Leidenschaften oder Triebe seinen Berechnungen zu Grunde legen muss. — Damit ist nicht gesagt, dass die Religion, welche die Menschen in das Gebiet der Freiheit erhebt, in Wahrheit für ohnmächtig geachtet werde. Sie wird nur nicht bei grossen Berechnungen als ein einzelne

Handlungen bewirkender Factor in Anschlag gebracht. Sie wird nur in Anschlag gebracht, sofern sie den ganzen Charakter eines Volks bestimmt, der seinerseits in der Gestalt empirischer Neigungen betrachtet wird. Wenn Jemand die Sittenzustände Englands, eines romanischen Volkes und etwa Australiens abmisst, so scheint er immer nur von dem empirischen Charakter zu sprechen. Kann man aber den Einfluss der Religion hier hinwegdenken? Innerhalb der gewaltigen Impulse, welche die Religion dem Charakter gibt, wirkt die Natur immer wieder mit einem Theil ihrer eignen Schwerkraft fort. Natur und Freiheit durchdringen sich in der Erscheinung. Die Freiheit wird Natur und umgekehrt. Daher jene Möglichkeiten empirischer Gesetzmässigkeit, welche der oberflächlichen Betrachtung so viel Kopfzerbrechens und so viel Zweifel an der Natur des Geistes verursachen. Neben der versittlichten Natur bricht ausserdem immer wieder rohe Natur hervor, die an sich ebenfalls empirisch bestimmbar ist.

Wir haben in den letzten Ausführungen die Formen betrachtet, unter denen die Entziehung vom Idealismus und von der Religion in unserer Zeit doctrinell vorkommt. Betrachten wir jetzt diejenigen Formen, welche den Idealismus selbst empirisch begründen wollen und dadurch die Religion entbehrlich zu machen meinen. Es begegnet uns in allen derartigen Behauptungen die äusserste Gedankenlosigkeit. Man zweifelt nicht an der sittlichen Bestimmung des Menschen und gründet sie auf den gesunden Menschenverstand, auf das Gemeingefühl. Diese Rolle hat eigentlich der gesunde Menschenverstand im vorigen Jahrhundert ausgespielt. Wir kritisiren sie am Besten mit einigen Worten von Hegel. „Es sind behauptet worden feste, dem Geist immanente Grundsätze von dem, was in der gebildeten Menschenbrust gefühlt, angeschaut und verehrt wird, und dagegen, dass wir nur jenseits in Gott die Auflösung finden, sind diese concreten Principien festen Inhalts eine diesseitige Versöhnung und Selbstständigkeit, ein verständiger Halt, gefunden aus dem, was man im Allgemeinen gesunden Menschenverstand genannt hat. Dergleichen Bestimmungen können nun wohl gut sein und geltend gemacht werden, wenn das Gefühl, die Anschauung, das Herz des Menschen, sein Verstand sittlich und intellectuell gebildet ist; denn dann können bessere,

schönere Empfindungen und Neigungen im Menschen herrschen, und ein allgemeinerer Inhalt in diesen Grundsätzen ausgedrückt sein. Wenn man aber das, was wir gesunde Vernunft nennen, das, was dem natürlichen Menschen in's Herz gepflanzt ist, zum Inhalt und Princip macht, so findet sich der gesunde Menschenverstand als ein natürliches Empfinden und Wissen. Die Indier, die eine Kuh verehren, die neugebornen Kinder aussetzen oder umbringen und alle möglichen Grausamkeiten verüben, die Aegypter, die einen Vogel, den Apis u. s. f. anbeten, und die Türken haben auch solch' einen gesunden Menschenverstand. Der gesunde Menschenverstand und das natürliche Gefühl roher Türken zum Massstab genommen, gibt aber abscheuliche Grundsätze. Wenn wir aber von gesundem Menschenverstand sprechen, von natürlichem Gefühl, so hat man dabei immer im Sinn einen gebildeten Geist, und die, welche die gesunde Menschenvernunft, das natürliche Wissen, die unmittelbaren Gefühle und Offenbarungen in ihnen zur Regel und Maassstab machen, wissen nicht, dass, wenn Religion, das Sittliche, Rechtliche sich als Inhalt in der Menschenbrust findet, dies der Bildung und Erziehung verdankt werde, die nur erst solche Grundsätze zu natürlichen Gefühlen gemacht haben.“ Das Recht des gesunden Menschenverstandes beschränkt sich auf das der Tradition, auf das Festhalten der Resultate tausendjähriger Bildung gegen willkürliche Excentricität aller Art. Freilich ist damit immer nicht die Grenze zu bestimmen, wo das zähe Festhalten am Hergebrachten gegen reformatorische Ideen znm Unrecht wird. Man kann nur sagen, jene Zähigkeit ist gut, weil nur das Gründliche und Nothwendige gegen sie durchdringt. Im s. g. gesunden Menschenverstand ist eine Vereinigung des Geistigen und Natürlichen gesetzt. Das Geistige ist empirische Gewohnheit, Bedürfniss geworden. Das Drinstehen in dieser Gewohnheit nennt man gesunden Menschenverstand. Allein derselbe hat gar keine Gewalt gegen das stille Ueberwuchern der Natur über das Geistige, ohnedies keine Gewalt gegen das mächtige Aufstreben neuer Bedürfnisse und Kräfte. Das sittliche Streben, die Arbeit der Menschheit kann nur gegründet werden auf die Religion. In der Religion ist ein- für allemal gesetzt das Hinaussein über das blos Natürliche, der Glaube an die ewige Geistigkeit der Welt, weil die Welterscheinung

nur ein Accidenz in Gott ist. Dieser Glaube wird ewig hervorgebracht durch die Negation der eignen Selbstsucht. Nur das religiöse Gemüth steht in der Freiheit, die von dem Natürlichen weder überwuchert, noch gewaltsam unterworfen werden kann.

Aehnlich wie mit dem gesunden Menschenverstand, verhält es sich mit den s. g. Idealen der Humanität, der Freiheit u. s. w., die man an die Stelle der Religion setzen will. Es ist immer nur ein empirischer, unmittelbarer Idealismus. Solche Ideale haben ihre Berechtigung, aber sie können die Religion nicht ersetzen. Es ist in ihnen die Zufälligkeit gesetzt. Wenn ein Lessing, ein Schiller von solchen Idealen allein gehoben wurden,. so ist dies die Kraft ihrer gewaltigen Natur. Ohnedies fehlt bei beiden der Glaube an ein allgemeines Geistige nicht. Die Ideale können trüglich sein oder scheitern. Dann ist dem Subject sein Höchstes genommen, was doch nicht das wahre Höchste ist. Ohnedies enthalten diese Ideale immer eine unmittelbare Befriedigung des Subjects, die ebenso erlaubt als erstrebenswerth ist, über der aber es nicht zum gründlichen Bruch mit der natürlichen Selbstsucht kommt. Wo dieser Bruch vollzogen,. da kann das Gemüth den Verlust jedes irdischen Ideals ertragen, nicht: um in das Ueberirdische zu fliehen, sondern um an die weltbezwingende Geistigkeit desto sicherer zu glauben, indem das zerbrochene Ideal nur an seiner eignen Schwäche gescheitert ist.

Unter den Gegnern des universellen Begriffs der Sittlichkeit finden wir nicht blos solche, die die Religion ausschliessen, wie wir sagen können nicht blos Vertreter der endlichen Moral, sondern auch Vertreter der abstracten Religiosität, solche, die die weltliche Sittlichkeit nur in untergeordneter Weise, nicht als absoluten Zweck, nicht als Verwirklichung der Religion gelten lassen. Es gehören zu diesen fast alle Frommen unserer Tage. Aber diese abstracte Religiosität ist nicht minder gefährlich, als der blosse Weltsinn. Denn mit der Flucht aus der Weltlichkeit ist es doch nicht ernst, und wahrhaft vergeistigt soll die Weltlichkeit nicht werden. So geht die Religion ein Compromiss ein mit der unheiligen Weltlichkeit. Sie wird Heuchelei. Die abstracte Religiosität und die profane Weltlichkeit sind die gemeinsamen Feinde der wahren Sittlich-

keit, der weltlichen Idealität. Lediglich des Namens wegen sei erwähnt, dass auch Schelling in seiner nach dem Tode herausgekommenen „Einleitung in die Philosophie der Mythologie“ zweites Buch, 23. und 24. Vorlesung, den alten Irrthum wieder auftischt, dass das höchste Ziel des Geistes über das handelnde Leben, über den Staat hinausliege. Freilich hat er dafür Plato und Aristoteles auf seiner Seite. Aber wozu diese grossen Männer einen guten Grund hatten, dazu haben wir keinen mehr. Der griechische Geist konnte nicht ein in sich allgemeines Ideal, sondern nur ein concret vollendetes denken. Dies kann aber nur in der reinen Idee liegen, also nur dem betrachtenden Geist zu Theil werden, weil die bewegte Welt ewig die Unsicherheit, das Schwanken, also die Unvollkommenheit an sich behält. Wie immer, zeigt sich Hegel als der reife, überlegene Geist, Schelling als der eigensinnige Bessermacher, als der Reactionär.

Man kann die religiöse Reaction dieser Tage, welche nicht blos gemacht ist, sondern aus dem Innern des Volkslebens hervorgeht, als eine hocherfreuliche Erscheinung begrüssen. Denn ohne die Religion ist der sittliche Fortschritt eines Volks nicht möglich. Der dauernde Verfall der Religion ist das sicherste Zeichen, dass die sittliche Productivität eines Volks erloschen. Auf die s. g. Zeitalter der Aufklärung, das sophistische so gut wie das ciceronianische, ist der nationale Fall gefolgt. Dies ist nur zu vermeiden, wenn die Aufklärung einer Vertiefung des religiösen Bewusstseins Platz macht. Ebenso ist jeder wahrhaft gesunde Aufschwung eines Volkslebens von einer energisch religiösen Stimmung getragen. Die religiöse Reaction unserer Tage zeigt nun freilich noch nicht die Vertiefung des religiösen Bewusstseins. Ihre Schattenseite ist die Gewaltsamkeit und der Aeusserlichkeitsgeist, der in ihr herrscht. Die Beobachtung dieser Reaction drängt eine doppelte Besorgniss auf. Einmal muss man fürchten, dass sie sich mit den wahren Kräften der Bildung so unrettbar verfeindet, dass sie, von diesen zurückgeworfen, ein freigeisterisches Extrem zu Folge hat, eine Verkennung des religiösen Elementes von Seiten der Bildung. In der Versöhnung der Bildung und der Religion liegt aber die Rettung der Zeit. Dann aber kann man fürchten, dass es zu einer conventionellen Versöhnung kommt, zu einer Acceptation

der Religion als einer geltenden Macht aus äussern Gründen. Dies ist das Schlimmste, was uns begegnen kann. In diesem Verhältniss ist nur eine oberflächliche Bildung und eine oberflächliche Religiosität möglich. Die edelsten Lebenswurzeln sind gefährdet. — Die religiöse Reaction zeigt also nur erst ein Bedürfniss, noch keine befriedigende Gestalt. Als Ausdruck eines Bedürfnisses muss sie vollkommen anerkannt werden. Es kommt darauf an, das Bedürfniss zu läutern, zu verinnerlichen. Hier sind die Kronen einer wissenschaftlichen Theologie zu erringen. Seit Schleiermacher's Dogmatik ist die Glaubenslehre nicht wieder von einem productiven Geist bearbeitet worden. Nicht um einen neuen Glauben handelt es sich, sondern um die Lehre des alten Glaubens, um die Bedeutung, den Sinn der alten Symbole für unser sittliches Leben. Die straussische Dogmatik hat den Widerspruch des Verstandes gegen die sinnliche Form der religiösen Vorstellung glänzend in's Licht gestellt, aber den Gehalt derselben nicht zu würdigen gewusst. In dem Resultat, in der positiven Darlegung der bewegenden Macht des sittlichen Lebens ist sie daher über alle Begriffe schwach, ja trivial. Die Immanenz, welche Strauss als das moderne Princip der christlichen Transscendenz entgegenstellt, ist die empirische Gegenwart. Aus dieser geht aber das geistige Leben nicht hervor. Der unwahre Gegensatz von Immanenz und Transscendenz hat diesen Irrthum veranlasst. Es ist sehr natürlich zugegangen, dass der gemeine Naturalismus sich für die consequentere Durchbildung der straussischen Lehre ausgab. Strauss steht unbestimmt zwischen Idealismus und Naturalismus. Man kann seine Lehre durch einen tieferen Idealismus verbessern, oder auch durch den entschiedenen Naturalismus ihr formelle Consequenz geben. Die Lehre selbst ist ungenügend.

Gegen die ungeheure Herrschaft, welche im 19. Jahrhundert der Mensch über die Materie erlangt, gegen den Widerspruch der grossartigsten Mittel und des individuell beschränkten Rechtes, gegen diese ungeheuern Versuchungen helfen nur „kräftige Principien.“ Darin hat die Kreuzzeitung ganz recht. Soll der unermessliche Besitz, welchen der Geist sich theoretisch und praktisch erarbeitet, ihm nicht zum Fluch gereichen, ihn in Schwäche, Entartung und Barbarei stürzen, so muss er fester als je auf dem ewigen Grunde stehen, der ihn frei und

herrschend emporträgt über alle irdischen Gewalten, vor Allem über die innere Gewalt des Irdischen. Seine eigne Gewalt über das Irdische ist für den Geist das Gefährlichste. Ueber diese bleibt er Herr, wenn er sich selbst in die absolute Gewalt gibt. Niemals war die Religion einer Zeit nöthiger, als der unsern. Der edle Gebrauch köstlicher Güter oder schmachvolles Scheitern durch Selbstzerrüttung: dazwischen hat sie zu wählen. Wer der Menschheit das Christenthum rauben will, diesen absoluten Anker des Geistes in dem ausserirdischen Grund, der ist ein armseliger Thor. Wir sollen nach der irdischen Vollendung streben, und die irdische Vollendung ist eine Wahrheit, aber nicht in dem Sinn, dass sie den Einzelnen individuell vollendet. Durch das Opfer der Einzelnen vollbringt sich das Ganze, und dieses ist für den Einzelnen nie in sinnlicher Herrlichkeit, sondern nur im Geist zu schauen, und wesentlich nur für den glaubenden Geist. Um diese Idee zu schauen, dazu gehört Leben im Geist, noch mehr, um in ihr einen Quell der Seligkeit zu finden. Die alte Aufklärung sang:

„Lasst uns besser werden,
Gleich wird's besser sein."

Man hat dies mit Recht trivial gefunden. Es gehören allgemeine Bedingungen dazu, dass das Gute komme. Aber man ist so weit gegangen, zu behaupten, durch die allgemeinen Bedingungen könne dem Einzelnen das Besserwerden erspart werden. Das ist eine unwürdige Zumuthung und ein verhängnissvoller Irrthum. Es gibt nie einen allgemeinen empirischen Zustand, wo der Einzelne die Entbehrung nicht auf sich nehmen müsste.

Zum Schluss noch ein Wort über das Verhältniss der Religion zur Wissenschaft. Die Wissenschaft, die den sittlichen Geist zum Gegenstand hat und den sittlichen Geist leitet, insofern sie sein Selbstverständniss ist, diese Wissenschaft setzt das unmittelbare Leben des Geistes im Geist, also die Religion, voraus. Das Leben in Begriffe verwandeln, heisst allerdings nicht, es tödten, wie Thoren meinen. Der Begriff ist ein Gewinn auch für das Leben. Aber der Begriff kann nie das Leben ersetzen wollen. Wenn die Religion, hört die Philosophie auf; denn die Philosophie ist die denkende Ausführung der Religion. Was haben Kant, Hegel anders gethan, als den religiösen Gehalt denkend in die Welt eingeführt? Diese Wissenschaft

kann also die Religion nicht ersetzen; denn diese Begriffe sind nur wahr für den Gläubigen, der ihren Gehalt in sich erfährt, sowie die begriffene Structur des Baumes nur für den wahr ist, der den Baum sieht. Was man aber heute ausschliesslich Wissenschaft nennt, ist etwas ganz Anderes. Diese Wissenschaft negirt nicht nur die Religion, sondern vor Allem die Philosophie. Diese Wissenschaft hält nur das für gewusst, was gemessen und getastet werden kann. Für sie ist Kant's und Hegel's Geistesphilosophie gegenstandlos. Dass aber die Wissenschaft des Geistes den Idealismus nicht hervorbringt, davon hatte Hegel das schärfste Bewusstsein. Er sagt: „Zunächst müssen wir über unsern Zweck das bestimmte Bewusstsein haben, dass es der Philosophie nicht darum zu thun ist, die Religion in einem Subject hervorzubringen. Sie wird vielmehr als Grundlage in Jedem vorausgesetzt. Es soll der Substanz nach nichts Neues in den Menschen gebracht werden. Dies wäre ebenso verkehrt, als wenn man in einen Hund Geist hineinbringen wollte dadurch, dass man ihn gedruckte Schriften kauen liesse. Wer seine Brust nicht aus dem Treiben des Endlichen heraus ausgeweitet, in der Sehnsucht, Ahnung oder im Gefühl des Ewigen die Erhebung seiner selbst nicht vollbracht und in den reinen Aether der Seele geschaut hat, der besässe nicht den Stoff, der hier begriffen werden soll.“ Es ist Nichts vergeblicher, als den Materialismus, so weit er in seinen Untersuchungen correct ist, wissenschaftlich widerlegen zu wollen. Materialismus ist nicht: Denken, Fühlen, Wollen durch materielle Medien vermittelt sein lassen, sondern: den Gehalt des Denkens, Fühlens, Wollens jenen Medien gleichzusetzen, als zufällig, passiv, abhängig. Wer nun erklärt, nur solchen Gehalt in sich zu haben, dem muss man dies glauben. Der schlimmste Materialismus ist aber, den Materialismus zu fürchten. Zeigt der Menschheit die richtigen Ziele, kein Mensch wird sich um den Materialismus bekümmern!

Der Gegensatz des philosophischen Begriffs gegen die religiöse Vorstellung ist jetzt ganz veraltet. Religion und Philosophie haben dasselbe Heiligthum zu pflegen und zu schützen. Nur wo die Religion durch crass sinnliche Vorstellungen dem Materialismus selbst in die Hände arbeitet, gehört sie zu den gemeinsamen Feinden. Jener Kampf des Begriffes hatte

nur insofern Recht, als er die Idealität des religiösen Gehaltes gegen ihre Veräusserlichung in einer erstarrten Vorstellung gewinnen wollte.

10. Die Geschichte und die Vielheit der Staaten.

Schon in unserm Abschnitt 2. waren wir darauf geführt, dass der Mensch, gleich allen Naturwesen, als eine Vielheit zeitlich und räumlich beschränkter Wesen existirt. Diese Endlichkeit trifft aber nur die äussere Natur des Menschen. Der Geist des Menschen ist unendlich. Diese Unendlichkeit ist aber hinwiederum nicht eine fertige, sondern eine sich entwickelnde. Die Form der Unendlichkeit oder die Freiheit zu erringen, die Freiheit zu erfüllen, ist der Process des Geistes, des menschlichen Lebens. Wir waren ferner auf die Frage geführt, welche von der abstracten Vorstellung aus aufgeworfen werden kann: warum der Geist an die Vielheit der Wesen gebunden ist. Wir haben darauf geantwortet, dass der Geist nur dadurch, dass ihm der Anlage nach geistige Wesen gegenüberstehen, erwacht. Dies ist gleichsam der augenfälligste Grund aus einem System von Gründen, also nur ein besonderer. Der allgemeine Grund ist vielmehr, dass der Geist überhaupt nur ist, wie wir es ausgedrückt haben, als die ideale Centralisation der Natur, als die Aufhebung ihrer Schranke, sich selbst äusserlich zu sein. Die Vielheit muss also in den Geist eintreten, unmittelbar als eine ihn selbst berührende Bestimmung, damit die Einheit wahrhaft, d. h. thätig sei. Die Formen, in denen der Geist sich selbst äusserlich ist, d. h. Natur ist, sind Raum und Zeit. Unter die Bestimmung von Raum und Zeit finden wir den Menschen gestellt. Aber die blossen Naturwesen sind durch Raum und Zeit nur äusserlich von einander getrennt. Dem Geist ist Raum und Zeit als einheitliche intellectuelle Anschauung innerlich. Weil der Mensch Raum und Zeit jedes in seinem Geist zusammenfasst, so sind sie für ihn nicht das Trennende, sondern das die Welt und seines Gleichen zuerst Verbindende. Wir sagen das zuerst Verbindende, denn die Verbindung durch Raum und Zeit ist nur die Grundlage für die tiefere und innerliche Vereinigung. Fassen wir zunächst die Einheit der Zeit in's Auge, so ist sie die Grundlage der Geschichte. Nur der Mensch hat eine Geschichte. Wir sprechen

freilich auch von einer Geschichte der Erde u. s. w. Aber die Einheit der Erdentwickelung ist nur für den Geist. Sie ist keineswegs ein subjectiver Gedanke, sie ist an sich, ebenso wie auch räumlich die Natur an sich Einheit ist, ja noch mehr: organisches System, aber Alles dies nur für den Geist. Es ist daher ein Unterschied zwischen der Einheit der Menschengeschichte und der Einheit der natürlichen Geschichte. Die Entwickelung, durch welche der Geist über die Schranke der individuellen Zeit hinausgeht, vollbringt der individuelle Geist selbst, nicht so das Naturindividuum. In seine individuelle Zeit nimmt der Geist die Erinnerung der Vorzeit auf, und er bestimmt seine Gegenwart durch die Richtung auf die Zukunft. Man kann auch beim Thier von Erinnerung reden. Aber die thierische Erinnerung ist s. z. s. für das Thier nicht Erinnerung, sondern wirksame Gegenwart, nicht ein bewusstes Aufheben der individuellen Zeit. Noch weniger ist beim Thier von der Richtung auf die Zukunft die Rede in dem Sinn, dass darin die Individualität sich von der Gegenwart unterschiede.

Dass nun der Mensch, so lange wir ihn uns denken können, in Gemeinschaft lebt, bedarf keiner weitern Auseinandersetzung. Ebenso wenig ist hier darauf einzugehen, welche lange Zeit vergehen muss, bevor diese Gemeinschaft aus einem blossen Instinctleben von dürftigem Inhalt ein bewusstes, gewolltes, ein sittliches Werk wird. Auch dieser Grad der Erinnerungsfähigkeit, der den Menschen mit einem Ganzen zusammenhält, welches s. z. s. nicht nur nach der Dimension des Raumes, sondern nach Vergangenheit und Zukunft über die Gegenwart des Individuums hinausreicht, ist erst ein spätes Product menschlicher Entwickelung. Auf niedrigeren Stufen beschränkt sich die Erinnerung auf Einzelheiten, auf Sinnliches. Die wahre Erinnerung ist erst möglich, wenn das menschliche Leben in allen seinen Aeusserungen durch Ideen, Gesetze bestimmt ist, wenn die höchste menschliche Kraft, das Denken, entwickelt ist. Dann werden nicht etwa blos die Ideen, sondern vermöge der Ideen die grösste Fülle des endlichen Inhaltes erinnert. Erst wenn dieser Entwickelungspunkt annähernd erreicht ist, beginnt die Geschichte im engern Sinn. Dieser Entwickelungspunkt fällt zusammen mit der Ausbildung des Staats. Wir haben nun aber nicht Eine menschheitliche Entwickelung, welche durch

die staatlosen, geschichtlosen Zeiten hindurch Einen Staat hervorbrächte und fortan innerhalb Eines Staates verliefe! — Es ist leicht hierauf zu antworten, dass verschiedene Staaten auf verschiedenen Punkten gegründet wurden zu verschiedenen Zeiten. Allein wir sehen nicht blos eine Mehrheit menschlicher Gemeinschaften sich nach und nach zu Staaten und dann als Staaten entwickeln, wir sehen auch Staaten aus der Geschichte verschwinden, sowohl indem sie durch mächtigere Staaten verdrängt, zertrümmert, einverleibt werden, als auch indem sie von Innen heraus zerfallen. Wir haben so nicht blos eine räumliche Vielheit der Staaten, sondern auch eine zeitliche, ein Nacheinander so gut wie ein Nebeneinander. Die allgemeine Antwort auf die Frage, warum es viele Staaten giebt, ist dieselbe wie bei der Frage, warum es viele Menschen gibt. Die Vielheit, die Individualität — letzteres Wort hier im Sinne des blossen Einzelseins genommen — ist das Wesen der Natur. Der Staat ist nicht ein rein geistiges, sondern ein natürlich-geistiges Product. Er bleibt somit den Bedingungen der Natur unterworfen. Natürlich-geistig d. h. so viel wie endlich-geistig. Ein Werk der Freiheit ist es, eine Anzahl Naturelemente, menschliche und physische, zu unterwerfen, zu verbinden zu einem Staat. Allein bloss auf diese Elemente gegründet, ist der Staat in jeder Hinsicht endlich. Die Elemente erschöpfen sich. Sie müssen stärkeren ähnlicher Art bei feindlicher Berührung unterliegen. Erst ein Staat, der eine unerschöpfliche Erneuerungsfähigkeit in sich trüge, mit einer so grossen Macht und einem so ausgebreiteten Blick über die Erde, dass ihm kein neues Machtmittel entginge, erst ein solcher Staat oder eine solche Staatengesellschaft wäre unvergänglich, aber doch nur unter der Bedingung, dass durch fortwährende Anstrengungen die innere Kraft erhalten und geübt würde, welche der Quell der Erneuerung ist. Denn eine Unvergänglichkeit als ruhenden Gewinn gibt es einmal im Geist nicht, der Leben ist, Ringen mit der Natur, die immer bereit, ihn zu überwuchern und in ihre Endlichkeit hineinzuziehen, der so den Keim der Endlichkeit in sich trägt.

Diese Vielheit und Vergänglichkeit, die wesentlich an den natürlichen Elementen des Geistes haftet, ist eben darum, weil sie der Natur angehört, keine trennende Schranke für den Einen Geist. Der entwickelte, in seiner Tiefe selbstbewusste Geist

versteht, enträthselt alle Denkmale fremder, vergangener Zeiten. Nichts Menschliches ist ihm fremd. Noch augenfälliger fast macht sich aber die Einheit des Geistes in dem Instinct aller Völker und Zeiten geltend, das einzige Volk, die einzige Menschheit sein zu wollen. Der Geist ist Einer, entweder ausschliessend, oder allumfassend. Fremde Völker werden entweder nicht für ebenbürtig erachtet, oder zu unterwerfen gesucht. Es ist nicht blos leere Renommisterei, wenn die Despoten des Orients, welche zu verschiedenen Zeiten einen Völkerkreis in ihre Herrschaft zusammengefügt, sich Herren der Welt und so ähnlich nennen, wenn sie auch von den entlegensten Völkern wenigstens symbolische Zeichen der Unterwerfung fordern. Später wurde vom Abendland aus die Trennung der bekannten Welt durch Alexander und die Römer aufgehoben. Die germanische Welt hat stets die Tendenz gehabt, in ihrem Papst und Kaiser ein Weltregiment hinzustellen, höchste Gewalten auf Erden. In Dante's Schrift *de monarchia* ist die Theorie dieses Gedankens mit grosser Tiefe entwickelt. Die Versuche zur Begründung einer wahren Universalmonarchie ziehen sich von Karl V. bis auf Napoleon. Heute aber können wir wenigstens den Gedanken nicht aufgeben an eine Staatengesellschaft, die ihre Macht, wenn auch nicht ihre unmittelbare Herrschaft, über die ganze Erde verbreitet. Wir wissen freilich nicht, ob nicht einmal ausserhalb dieser Staatengesellschaft mächtigere Bildungen auftreten. Aber dann ist es der Trieb dieser Neubildung, weltumspannend zu werden. Nur durch diesen Trieb wird der Gewinn der bisherigen Bildung stets überall hin ausgesät. Durch diesen Trieb werden neue kräftige Individualitäten erst zum Widerstand, dann zur Entwickelung gerufen. Dieser Trieb erzeugt die beständige Reibung der Individualitäten und ist der belebende Odem der Geschichte. Ohne ihn lebte die Menschheit in kleinlicher Stagnation als eine Reihe getrennter Zonen, wie die Pflanzenwelt, *glebae adscripta*, wenig vom Thier verschieden.

11. Die Bedeutung der Nationalität.

Die Vielheit der Individuen und die Vielheit der Staaten, von der wir bis jetzt gesprochen, betrifft zunächst nur die äussere, nicht die innere Differenz, d. h. zunächst sind die In-

dividuen nur in Raum und Zeit verschieden gesetzt. Die qualitative Differenz ist erst ein Weiteres. Die qualitative Differenz ist nicht, wie die blosse Verschiedenheit in Raum und Zeit, ein äusserlich den individuellen Naturwesen Anhaftendes, sondern selbstthätiges Handeln aus einem verschiedenen, d. h. individuellen, Naturprincip. Der blosse Unterschied in Zeit und Raum wäre kein wahrhafter. Ist die unendliche Differenzirung das Wesen der Natur, so muss sie über die blosse Theilung des Raumes und der Zeit hinausgehen. Ja Raum und Zeit sind nur wahrhaft, sofern sie Differenzirtes umschliessen. Raum- und Zeittheile sind ohne qualitative Erfüllung etwas Wesenloses. Aehnlich leitet schon Schleiermacher die Nothwendigkeit des begriffsmässigen, nicht blos räumlichen und zeitlichen Unterschiedes aller einzelnen Menschen ab. Der begriffsmässige Unterschied, d. h. die Individualität, liegt aber an sich nicht blos im Menschen, sondern in allen einzeln gesetzten Naturwesen. Wie wir dies früher ausgeführt, bleibt aber wegen der Beschränkung der Lebenselemente bei den blossen Naturwesen die Individualität bedeutungslos, erhebt sich nicht zur unendlichen Einzelheit. Wenn nun nach der Ausführung des vorigen Abschnitts staatliche Bildungen, d. h. Zusammenfassungen der in niedern Zuständen lebenden Menschen zu Staaten, von verschiedenen Punkten der Erde ausgehen, so erhalten wir staatliche Individualitäten. Denken wir uns aber zwischen der Menschheit als Gattung und den menschlichen Individuen keine weitere Differenz, kein zwischen inne liegendes Mass, als das künstliche der verschiedenen Staatsbildungen, so werden die staatlichen Individualitäten etwa nur in ihren äussern Schicksalen verschieden sein, d. h. der staatlichen Individualität wird die Energie des qualitativen Unterschiedes fehlen. Den stärksten Unterschied würde die Zeit hereinbringen, aber doch keinen stärkeren, als denjenigen, welcher zwischen einem und demselben Volk zu verschiedenen Zeiten stattfindet. Schleiermacher postulirt nun den begriffsmässigen Unterschied der Völker aus der Nothwendigkeit eines Masses für den Umfang der sittlichen Gemeinschaften, welches inne liege zwischen den äussersten Grenzen, der Menschheit als Gattung und den Individuen. Dieses Mass muss eine doppelte Grenze setzen. Einmal muss es die Differenz der Individuen begrenzen, damit diese nicht, in's Unendliche fortgehend, eine absolute Entfremdung

jedes Individuums von allen andern hervorbringe. Dann aber muss jenes Mass die Identität der Menschen begrenzen, damit die Einzelnen wissen, an wen sie sich zu halten haben, um eine engere Gemeinschaft einzugehen, und an wen nicht. Schleiermacher meint dies so. Es soll ja nach ihm in allen Menschen eine identische Vernunft oder Vernunftanlage geben. Aber es soll doch Ausschnitte innerhalb der Menschheit geben, innerhalb welcher für die Einzelnen die Identität entwickelter ist, als mit den Individuen ausserhalb, d. h. es soll verschiedene Medien des Identischen geben. Abgesehen von diesen verschiedenen Medien des Identischen soll es aber auch Verständnissmedien des Individuellen geben, welche verhindern, dass die individuelle Differenz eine absolute, unübersteigliche werde, wenn diese Medien auch nur relativ die individuelle Differenz aufheben können. Dasjenige Medium, welches die individuelle Differenz als individuelle relativ aufschliesst, ist die Gemeinschaft der Abstammung und Erzeugung: die Blutsverwandtschaft. Dasjenige Medium, welches die identische Vernunft in Arten zerlegt, ist die klimatische Verschiedenheit: Raçe und Volksthümlichkeit. Beide Medien finden sich natürlich immer zusammen. Die klimatisch von Andern Getrennten sind zugleich unter einander durch Abstammung verbunden. Es ist dies schleiermacher'sche Art, der Kreuz und Quere zu theilen und die zusammenhaltende Einheit aus dem Auge zu verlieren. Was Schleiermacher als zwei verschiedene Medien setzt, ist vielmehr Eines und dasselbe. Schleiermacher meint nun, gäbe es keine Grenze, welche die Identität beschränkt, und keine andere Grenze, welche die Schranke der Individualität zum Theil aufhebt — die eine Grenze ist gegen die Schrankenlosigkeit (der Identität), die andere gegen die Schranke (der Individualität), — so würde der Einzelne in Gefahr kommen, vermöge der schrankenlosen Identität die engste Gemeinschaft da anknüpfen zu wollen, wo vermöge der nicht temperirten Individualitätsschranke nur die weiteste möglich ist, und so seine Thätigkeit nicht ausfüllen oder verschwenden, in beiden Fällen aber die Einigung der Vernunft mit der Natur unterbrechen. — Es ist dies, wie alle schleiermacher'schen Gedanken, sehr fein und wahr, wenn auch etwas künstlich, von der Art, worauf ein anderer Kopf nicht kommt. Besonders fein ist die Beobachtung,

dass es ein gemeinsames Verständniss des individuellen Lebensgehaltes gibt, welches doch nicht in die Identität der menschlichen Natur als solcher fällt. Es ist eine Gleichheit der Besonderheit, nicht die Allgemeinheit, welche ein Verständniss zwischen verwandten Individuen hervorruft, ein Verständniss des Fühlens, Aufnehmens und Reagirens. Doch kann man dem schleiermacher'schen Postulat der Nationalität den allgemeinen Ausdruck geben, dass zwischen dem Allgemeinen und dem Einzelnen überhaupt logisch eine Mitte nothwendig ist, dass die Gattung durch die Art, nicht unmittelbar durch das Individuum sich besondert, dass das Einzelne in der Art, nicht unmittelbar in der Gattung sich zusammenfasst. Ohne das Mittelglied der Art gelangt das Einzelne nicht zum wahrhaften Fürsichsein, oder es wäre eine absolute Differenz. Andererseits gelangt ohne die Art die Gattung entweder nicht zur Differenz, d. h. zur wahrhaften Individualität, oder sie gelangt zum Extrem derselben, d. h. fällt auseinander. So erhält durch die Nationalität die Menschengeschichte erst ihren energischen Reichthum, ihr wahrhaftes Leben.

Wenn man so die Nationalität geistig postuliren kann, so ist damit noch wenig gesagt über ihre empirische Entstehung. Schleiermacher fordert, das Mass der Nationalität müsse von Natur gegeben sein und sich sittlich weiter entwickeln. Denn wäre die Nationalität blos etwas Natürliches, so verhielte sich der Geist ihr gegenüber leidend. Wäre sie blos geistig gesetzt, so fände ein ursprüngliches Eintreten der Vernunft in die Natur statt, welches im sittlichen Gebiet niemals vorkomme. Wir erinnern uns nämlich, dass nach Schleiermacher der Unterschied zwischen Vernunft und Natur ein relativer ist, dass nach seinem Ausdruck jedes Handeln der Vernunft auf die Natur ein schon Gehandelthaben voraussetzt. Beide schleiermacher'schen Forderungen sind ganz richtig. Sicherlich muss die Nationalität sich geistig entwickeln, und sicherlich ist sie nicht blos künstlich hervorgebracht. Auch die Gründe sind in der Hauptsache zutreffend. Es kann im Leben des Geistes keine blosse Naturbestimmtheit geben, und andererseits verhält sich der endliche Geist zur Natur nicht real-schöpferisch, sondern bildend, befreiend, entwickelnd. Die schleiermacher'sche Forderung, dass die Nationalität ein von natürlicher Grundlage geistig

Entwickeltes sei, ist sehr wichtig für die Beurtheilung des Rechts der Nationalität. Denn darnach muss eine Nationalität ihren Anspruch geistig bewähren. Die blosse natürliche Besonderheit ist kein Rechtstitel in der Geschichte und im politischen Leben.

Die Frage nach der natürlichen Entstehung der Nationalität zu beantworten, ist Aufgabe der Ethnologie. An diese Wissenschaft knüpft sich darum ein so tiefes Interesse, weil sie es mit den unmittelbaren Voraussetzungen des Geistes, mit der Naturgeschichte des Menschen zu thun hat, mit den Factoren, welche den concreten Geist in seinem eigensten Wesen bedingen. Doch ist die Ethnologie, wenn auch bereits Herrin eines grossen Materials, zur Lösung ihrer Probleme noch nicht annähernd gelangt. Wir können die ethnologischen Fragen hier darum nicht ganz aus dem Spiel lassen, weil mittelbar von ihnen auch sittliche Fragen berührt werden. Denn der Geist hat die Naturgrundlage zu achten, sie zu entwickeln, aber nicht umzustossen, was er ungestraft nicht kann. Es ist daher wichtig genug, zu wissen, wie weit die Macht der Natur hier reicht.

Der Unterschied der Nationalität ist selbst nur ein Unterschied in dem allgemeineren der Raçe. Bekanntlich ist weder die Zahl der Raçenunterschiede, noch ihre Ursache bis jetzt in anerkannter Weise festgestellt. Die Ursache des Raçenunterschiedes zu verstehn, hat bis jetzt immer ein Hinderniss gefunden in der Tendenz, die Menschheit von Einem Paar abstammen zu lassen. Diese Tendenz stammt nicht aus theologischer Befangenheit, sondern aus einem an sich ganz richtigen Instinct. Man glaubt die Menschheit herabgesetzt, wenn sie, wie eine Thier- oder Pflanzenspecies, unter verschiedenen klimatischen Einflüssen in verschiedenen Formen massenweise entsteht. Man geht darum lieber so weit, nach Analogie des Menschen auch Thiere und Pflanzen aus einzelnen Paaren entstehen zu lassen. Jener Instinct irrt aber, insofern er verkennt, dass der Werth des Menschen im Geiste liegt, der seinerseits nicht scheut und scheuen darf, in alle Bedingungen der Endlichkeit einzugehen, um sie zu überwinden. Ebenso wenig wie der Raçenunterschied, ist die Entstehung des nationalen Unterschiedes innerhalb der Raçe bis jetzt verstanden. Auch hier kehrt die Frage wieder, ob der Unterschied ein secundärer oder ein primitiver ist, d. h. ob er blos durch die Schicksale, Veränderung des Wohn-

orts u. s. w. an den Theilen einer Raçe gesetzt ist, oder ob die Raçe ursprünglich in Arten zerfällt.

Während das Kennzeichen des Raçenunterschiedes vorzugsweise physiologisch ist, ist das hauptsächlichste Kennzeichen der Nationalität die Sprache. Wenn nun jede Raçe ein System von Sprachstämmen in sich befasste, jeder in verschiedene Ausbildungsformen zerfallend, so würde der Raçenunterschied, da das physiologische Merkmal unsicher ist, durch die Sprache eine feste Grenze erhalten. Allein die Sprachgrenze ist ebenso unsicher, als die physiologische. Die Sprache ist schon ein geistiges Medium, den Einwirkungen von Seiten der Freiheit ausgesetzt. So kommt es vor, dass Völker getrennter Raçe auf ihre Sprache gegenseitig mehr oder minder bis zum völligen Austausch influiren. Die Abstammung eines Volkes kann daher nur durch die Vergleichung aller Eigenschaften, der physischen, seelischen und sittlichen, mit seiner Geschichte constatirt werden.

Für uns ist nun die Frage von Wichtigkeit, welche Bedeutung der Raçen- und Volksunterschied im sittlichen Leben der Menschheit hat. Der abstracte Humanismus möchte diese Unterschiede für eine oberflächliche Färbung der identischen Humanität erklären. Er ist bereit, den Neger und den Indianer sofort als Brüder zu umarmen und vorauszusetzen, dass sie mit leichter Mühe durch etwas Unterricht „humanisirt" werden können. Die Nationalität ist den Humanisten vollends ein reactionäres Vorurtheil. Dagegen hält eine andere Ansicht an der fundamentalen Differenz innerhalb der Menschheit fest. Sie glaubt an bevorzugte Geschlechter und Kasten und lässt sich leicht im Dienst willkürlicher Unterdrückung für Verfechtung der Sklaverei, Leibeigenschaft und dergleichen missbrauchen. Am umfassendsten ist diese Ansicht neuerdings geltend gemacht worden in dem bekannten Werke eines geistvollen Franzosen, des Grafen Gobineau. Er glaubt, dass alle geschichtlichen Civilisationen Gründungen der weissen Raçe sind, und dass die Auflösung jeder dieser Civilisationen dadurch herbeigeführt worden, dass die Gründer mit den niedern Raçen sich vermischt. Die Germanen sind der letzte Trumpf, welchen die Natur ausgespielt, der letzte Vorrath reiner Menschheit, welchen sie entsendet. Aber bei der grossen gegenwärtigen und immer zunehmenden Verbreitung der angelsächsischen Raçe geht auch

diese unaufhaltsam der Vermischung und damit dem Untergang entgegen. — Wie diese Hypothese im Einzelnen ausgeführt ist, lassen sich ihr gewiss die begründetsten historischen Bedenken entgegenstellen. Das philosophische Bedenken aber, dass der Lauf der Geschichte von der Blutmischung abhängig und die Freiheit aufgehoben werde, dürfte mit einer Modification der gobineau'schen Gedanken entfernbar sein. Wir sind die Letzten, die Freiheit des Geistes zu leugnen. Aber die Freiheit setzt die Normalität der Natur voraus. Die Freiheit ist nicht das Product der Natur, aber sie kann sich nur aus den Elementen einer reichen, wohlorganisirten Seele hervorbringen. Wenn wir keinen Anstand nehmen, den Cretin oder überhaupt den Kranken für freiheitsunfähig zu erklären, so kann es auch kein Bedenken haben, für die höchste Entwickelung des Geistes die vollendete Normalität und Kraft der menschlichen Natur zu fordern. Man müsste die niedern Raçen geradezu den Thieren gleichstellen, wenn man ihnen die Freiheit völlig absprechen, sie nur von Naturimpulsen abhängig sein lassen wollte. Aber man kann zweifeln, ob sie fähig sind, aus eigner Kraft die zweite Schöpfung, das geistig-sittliche Leben über der Natur, hervorzubringen und sich darin zu erhalten. Wenn Graf Gobineau sicherlich nicht beweisen kann, dass alle Civilisationen durch Sendlinge der weissen Raçe von einem und demselben Abstammungsherd gegründet seien, so ist damit noch nicht die Möglichkeit widerlegt, dass es verschiedene Abstammungsherde verschiedener Arten innerhalb derselben Raçe geben könne. So wenig wie die Australneger und die afrikanischen Neger bis jetzt auf Einen Abstammungsherd zurückgeführt sind, so wenig sind es alle Sprachen und Völker der weissen Raçe auf den indo-germanischen Ursprung. Es gibt daher jedenfalls noch eine Möglichkeit, jene gobineau'sche Hypothese zu stützen, d. h. so weit sie den Ausgang aller Civilisation der weissen Raçe allein vindicirt. Viel bedenklicher steht es natürlich mit der Folgerung, dass die Raçenmischung ohne Weiteres den Untergang herbeiführe; noch bedenklicher mit der weiteren Folgerung, dass die Menschheit dem Verfall und Untergang durch Mischung unaufhaltsam entgegengehe.

Nach den in Amerika, dem Lande der Raçenkreuzung, vorliegenden Beobachtungen scheint so viel hervorzugehen, dass

ein dauerhaftes Dritte, eine sich selbst erhaltende Bestimmtheit, aus der Mischung zweier Raçen nicht hervorgeht. Die Mischlinge sind entweder kümmerliche Geschöpfe, oder es überwiegt der Antheil Einer Raçe in ihnen, bis mit dem Wechsel der Generationen der Antheil der Einen Raçe verschwindet, s. z. s. aufgesaugt wird. Es ist also nicht gesagt, dass die Mischung einer höhern Raçe sofort verderblich wird, da sie das niedere Element nach und nach in sich aufsaugen kann. Dieser Process setzt freilich ein quantitatives Ueberwiegen der absorbirenden Elemente voraus. Ueberwiegt die niedere Raçe, so wird sie ihrerseits die höhern Elemente absorbiren, und so könnte man sich den Untergang mancher Civilisationen denken. Freilich gibt es auch noch andere Ursachen des Untergangs einer Civilisation. Auch eine ganz von Elementen der weissen Raçe getragene Civilisation kann in sich zerfallen, und dies ist eine der gobineau'schen Crassheiten, mit der Reinheit des Blutes sogleich die sittliche Gesundheit zu setzen. Diese aber ist ein weit Höheres und beruht auf der unermüdeten Energie der Freiheit in der sittlichen Production. Gobineau hat allerdings die Weltgeschichte von der Blutmischung abhängig gemacht, aber man kann der Blutmischung ihren Einfluss lassen und sehr wohl wissen, dass die Selbstthätigkeit des Geistes auf dieser Basis die Geschichte hervorbringt. Nach Gobineau waren die niedern Raçen, unfähig, aus sich ein gesundes Culturleben zu erzeugen, entweder zum Untergang oder zur Beherrschung durch die weisse Raçe bestimmt. Durch die Vermischung mit ihnen hat nun die weisse Raçe der ganzen Menschheit das Schicksal des Untergangs bereitet. Nach dem Vorstehenden kann man die Ansicht der Ueberlegenheit der weissen Raçe theilen, aber zu ihrer Dauerbarkeit und Fähigkeit, den Folgen der Mischung zu widerstehen, ein besseres Vertrauen haben. Man braucht aber auch nicht so weit, wie Gobineau, in den Folgerungen für das Schicksal der niedern Raçen zu gehen. Manche Raçen, wofür die amerikanische rothe bis jetzt das augenfälligste Beispiel ist, scheinen allerdings zum Untergang bestimmt. Sie zeigen nicht die Kraft, in den Bedingungen und Anforderungen des Culturlebens auszudauern, und die Cultur muss ihnen die Bedingungen ihrer wilden Existenz zerstören. Der Neger aber zeigt eine Kraft, die wenigstens physisch unter den härtesten

Bedingungen ausdauert. Damit kann nun die Sklaverei nicht gerechtfertigt werden, vor Allem deshalb nicht, weil sie den weissen Herren verderblicher ist, als ihren Sklaven. Allein es lässt sich noch nicht entscheiden, welcher Entwickelung die Negerraçe unter dem Einfluss, unter der Oberherrschaft, wenn auch nicht unter dem Besitz der weissen Raçe, auf eignem Boden und in einer eignen Gesellschaft fähig ist. Auch weiss man nicht, ob es unter den Negern nicht Stämme von wesentlich besserer Anlage gibt.

Wenn es schwer zu bestreiten ist, dass der Raçenunterschied einen unbesiegbaren Einfluss auf die Entwickelung der Cultur übt, der sich bis jetzt als ein negativer, als eine unüberschreitbare Schranke darstellt, so wird der Nationalität, dem Unterschied der Volksthümlichkeit innerhalb der Raçe sehr häufig jene ursprüngliche Bedeutung abgestritten. Es versteht sich von selbst, dass man nicht so weit gehen kann, zu behaupten, dass der Nationalunterschied, wie der Raçenunterschied, ein ursprüngliches, unüberschreitbares Mass grösserer oder geringerer Culturfähigkeit begründe. Die Krone der Menschheit wird durch eine Gesammtheit von Eigenschaften gebildet, nicht durch eine einzelne Eigenschaft. Es können daher verschiedene Völker von den einzelnen der höchsten Eigenschaften ein verschiedenes Mass besitzen und demnach einen verschiedenen und doch gleich werthvollen Antheil an der höchsten Cultur. Völker dieser Art sind daher nothwendig zur Ergänzung auf einander angewiesen, zum Austausch nicht nur ihrer materiellen, sondern vor Allem ihrer geistigen Production, der sich nicht blos in der Gestalt des friedlichen Verkehrs vollzieht. Allein mit dieser Gleichheit ist nicht ausgeschlossen, dass es auch volksthümliche Unterschiede gebe, die eine geringere Befähigung bedingen. Es ist aber überhaupt noch in Zweifel gezogen, ob der Nationalunterschied ein ursprünglich gesetzter, oder ein geschichtlich entstandener. Lässt man ihn aber auch ursprünglich, vor dem, was wir Geschichte nennen, gesetzt sein, so ist doch die Frage, ob er in der Geschichte eine durchgreifende Bedeutung hat, ob er kräftig genug ist, in der Geschichte sich fortzuerhalten. Man hat es geradezu wie ein Naturgesetz aufstellen wollen, dass die wahrhaft historischen Völker Mischvölker sein müssten. Man beruft sich auf Attika, auf Rom,

auf England, auf die modern romanischen Völker. Bei den Deutschen und Slaven scheint die Mischung manchen Fanatikern dieses Gesetzes allerdings noch nicht stark genug, ein historisches Volk hervorzubringen. Es scheint aber dieses Gesetz auf sehr unklaren Gedanken und unbestimmten Beobachtungen zu beruhen. Was Attika und Rom betrifft, so hat hier doch höchstens eine Mischung ganz verwandter Stämme stattgefunden. So weit werden die Gegner jenes s. g. Naturgesetzes freilich nicht gehen, alle unbedeutenden Stammabsonderungen aufrecht zu halten. Aber durchgreifende Gegensätze sind es nicht, die sich auf diesem Boden neutralisirt haben. Was aber die modernen Völker und zunächst England betrifft, so kann man freilich leicht sagen: hier haben sich Kelten verschiedener Stämme, Römer, Angelsachsen, Dänen und romanisirte Normannen gemischt. Allein dass die heutige britische Nationalität ein wirkliches Neutralisationsproduct sei, ist damit noch nicht ausgemacht. Vielmehr ist es eine unleugbare Thatsache, dass das angelsächsische Element im britischen Nationalleben wieder rein hervorgetreten ist. Es hat also die fremden Elemente theils aufgesaugt, theils manche keltische Elemente unaufgelöst in sich bestehen lassen, aber nicht sich mit ihnen zu einem Dritten neutralisirt. In der Sprache ist es allerdings anders. Diese kann man ein wahres Mischungsproduct nennen, doch auch nur insofern, als sie einen Bestandtheil lateinischer Stammwörter aufgenommen. Die Behandlung und Fortbildung der Sprache erfolgt doch ganz nach der einheimischen Tendenz. Man kann sich daher zu der Behauptung geführt finden, dass Mischungen zwischen verschiedenen Nationalitäten nicht neutrale Producte schaffen, sondern nur geistig als erregendes Moment dienen, die Kraft einer stammgleichen Masse wach zu rufen, dass sie die fremden geistigen Elemente in sich verarbeitet. Physiologisch aber bleiben die durch einander geworfenen Völkertheile entweder getrennt, oder es wird der schwächere aufgesogen. Denn wir finden die gleichen Erscheinungen bei allen s. g. Mischungsvölkern, sofern sie zu einem wahrhaft geistigen Leben gelangt sind. Sofern sie physiologisch getrennt bleiben, sind sie es zuweilen auch sprachlich, eben so oft aber auch nicht. Bei allen romanischen Nationen z. B. macht sich der germanische Einfluss wesentlich in der Umwandlung der

Sprache fortdauernd geltend. Das germanische Blut aber scheint längst aufgesogen, ja nicht minder das frühere römische. Die italienische, spanische und französische Nationalität beruhen wesentlich auf den alten nationalen Elementen ihres Bodens. Dabei erhalten alle drei einzelne Elemente unaufgelöst in sich. Ebenso ist das slavische Element in Deutschland aufgesogen oder unaufgelöst. Von Neutralisationsproducten kann eigentlich nirgends die Rede sein. Die Grundlage der Staaten scheint daher Eine ursprüngliche, aber historisch erregte, durch den Gegensatz, der bis in ihr Wesen dringt, geistig hindurchgegangene Stammesnatur bilden zu müssen. Es können in einem Staat natürlich verschiedene Nationalitäten zusammenwohnen. Aber der geistige, politische, sittliche Charakter des Ganzen kann nur Einer, der herrschenden, angehören. Für die geistige Einheit bildet die Einheit der Stammesnatur die unerlässliche Grundlage. Sie ist der Boden, auf welchem die schöpferische Kraft des nationalen Geistes sich entwickeln muss. Die Stammesnatur bildet freilich keine absolute Grenze. Besonders begabte und tief erregte Individuen können das geistige Wesen einer fremden Stammesnatur annehmen. So ist der Franzose Chamisso ein Deutscher geworden. Damit aber so Etwas möglich sei, muss den sich Wandelnden das neue Element in ursprünglicher Kraft umgeben. So kann eine herrschende Nationalität an fremden Elementen, die sie in sich enthält, gute Bürger und zum Theil ausgezeichnete Gehülfen ihres Culturwerkes haben. In schöpferischen Menschen aber muss der geistige Zug und das Naturelement aus Einem Gusse sein.

Wenn wir so der Volksnatur eine durchgreifende Bedeutung im geschichtlichen Leben einräumen möchten, so geschieht dies doch nur so, dass wir die Natur als die wirkliche Grundlage des geistigen Lebens anerkennen. Wir nehmen also einen wesentlichen Zusammenhang zwischen der Volksnatur und dem geistigen Leben an und halten diese Natur für ein so ursprünglich Mächtiges, dass sie sich nicht zu willkürlichen Compositionen zusammenfügt. Aber die Volksnatur erhält nur unter der Bedingung eine Bedeutung in der Geschichte, dass die Kraft zur Schöpfung eines geistigen Lebens in ihr liegt, und diese Kraft muss sie zeigen, bewähren. Sie kann nicht ihre Rudimente mit dem Anspruch, *ex ungue leonem* zu erkennen, auf-

weisen und darauf hin Raum für ihre Existenz oder gar für ihre Freiheit fordern, wenn sie dieselbe nicht durch Kraft gegen Kraft zu behaupten vermag. Unter dem geistigen Leben, welches einer Volksnatur Anspruch auf geschichtliche Existenz erwirbt, ist daher nicht etwa blos eine theoretische Kultur zu verstehen, sondern vor Allem die praktische Kraft. Jede Volksnatur hat das Recht, ja man muss sagen die Pflicht, den Bereich ihrer Macht so weit auszudehnen, als ihre Kraft reicht, d. h. in Wahrheit und auf die Dauer reicht. Von der Sentimentalität, anders geartete Leute, die ja auch leben wollen, zu schonen, ja an ihnen allerlei vortreffliche Eigenschaften für Gegenwart und Zukunft zu entdecken, um derentwillen es Schade wäre, sie nicht zu schonen, kann dabei nicht die Rede sein. In barbarischen Zuständen haben die Völker ihren Beruf durch physische Kraft zu bewähren, in Kulturzuständen durch die Kraft des praktischen Geistes. Es war eine Ungereimtheit, mit welcher das doctrinenreiche 19. Jahrhundert und das sentimentale 18. die Welt beglückten, dass man alles nationelle Ungeziefer conserviren müsse. Die starken Nationen haben aber den Beruf und die Pflicht, die Welt zu theilen. Jene Ungereimtheit wurde durch den oberflächlichen Liberalismus und den oberflächlichen Humanismus populär. Dem Liberalismus, wie wir dies früher gezeigt, kam es nur auf die Selbstbestimmung des Individuums an. Er wusste Nichts von der geistig-sittlichen Totalität eines Volkes und ihrer Macht über die Individuen, welche die Selbstbestimmung der Einzelnen nur auf einer bestimmten Basis zulässt. So konnte er auch Nichts dawider haben, wenn Individuen sich dahin bestimmen wollten, Nichts zu lernen, Nichts zu arbeiten, sich in Schafsfelle zu kleiden, Knoblauch zu essen u. s. w. Der abstracte Humanismus aber hält die nationellen Unterschiede nur für eine curiose Maske, die verwaschene Sentimentalität des eigenen Wesens macht ihn für die innere Bedeutung der Unterschiede blind. So schwärmte der Humanismus im Jahre 48 auf Kosten der Deutschen für Polen, Czechen, Slovaken, Dänen u. s. w. Es ist sehr belustigend, dass der Prophet dieses Humanismus, Arnold Ruge, noch in diesen Tagen in London bei einem Meeting als Sprecher der Walachen aufgetreten ist. Der Humanist, der vor lauter allgemeinem Menschenthum die gehalt- und werth-

vollste Nationalität, die deutsche, wegwirft, ist eifrig beschäftigt, alles mögliche barbarische Unkraut zu conserviren. Es ist ein Unsinn, wovon man 48 träumte, die Welt nach dem Umfang der Sprachen politisch eintheilen zu wollen. Die Sprachen schieben sich überall durcheinander, und es gibt zahlreiche Stämme mit eigner Sprache, die keine politische Nationalität bilden können. Es gibt vielerlei Sprachen und Stämme, aber wenige sind auserwählt zu Völkern im politischen Sinn, und es kann nicht oft genug wiederholt werden, das Recht einer politischen Nationalität gibt allein die Kraft. Wenn eine politisch herrschende Nationalität zahlreiche fremde Elemente in sich enthält, wie z. B. der deutsch-österreichische Staat, so hat er das Verhältniss zu diesen Elementen rein aus dem Gesichtspunkt der Zweckmässigkeit und der eignen Kraft aufzufassen. Die herrschende Nationalität hat das Recht, gewaltsam zu entnationalisiren, wenn es durchführbar ist, und wenn die Selbsterhaltung es fordert. Sie kann den enclavirten fremden Stämmen auch eine nationale Entwickelung gestatten, sofern dies keine politische Gefahr bringt. Eine Nationalität aber, wie die italienische, die man weder unterdrücken noch harmonisch einfügen kann, weil sie zu zahlreich, zu kräftig und geistig zu entwickelt ist, muss man auszutauschen suchen, nicht weil die Entnationalisirung ein Unrecht wäre, sondern weil sie nicht ausführbar ist. Ein solcher Zustand schwächt den Staat, indem er es nie zur Einheit kommen lässt und der herrschenden Nationalität einen nicht aufhörenden schädlichen Kraftaufwand verursacht. Uebrigens können auch die Sprach- und Stammgenossen der politischen Völker nicht alle einander angehören. Auch die politischen Völker scheidet nicht die Sprach- und Stammgrenze allein, denn diese schiebt sich planlos zufällig durcheinander, sondern die geographisch-politische Zweckmässigkeit, unter möglichster Festhaltung allerdings der Stammgrenze. So gut wie es freiwillig Angehörige aller politischen Völker gibt, die unter fremden Nationen sich niederlassen, so gut werden auch einzelne Landschaften sprachlich einer andern, selbst politischen Nationalität — von den unpolitischen versteht es sich von selbst — angehören, als politisch.

Dass Niemand sich durch die sentimentale Furcht beirren lasse, durch die Ausbreitung der kräftigen Nationalitäten möchten

allerlei schöne Volksnüançen verloren gehen. Die Barbaren haben sich durch das Bedenken, eine höhere Kultur zu zerstören, nicht abhalten lassen, sondern sich auf das römische Reich gestürzt, und sie haben Recht daran gethan. Viel wichtiger, als was an der unterliegenden Nationalität verloren geht, ist, was die siegende gewinnt. Denn die siegende gewinnt nicht blos an äusserer Ausbreitung, sondern an innerer Kraft. Ist die unterliegende Nationalität geistig überlegen, so dient die Eroberung ihr nur als erregendes Moment, wie wir es bei den romanischen Völkern sehen. Ist die unterliegende Nationalität aber in jeder Hinsicht untergeordnet, so geht doch, was etwa an ihr werthvoll ist, geistig auf die Sieger über, oder die unterliegende Nationalität erhält sich innerhalb der herrschenden fort, wie die keltischen Bestandtheile in England. Es geht Nichts verloren, als was des Untergangs werth ist.

Wenn wir uns gegen die Theorie, dass die historischen Völker Neutralisationsproducte sein müssten, verwahren, so kann die Thatsache nicht geleugnet werden, dass es Mischlingsvölker gibt. Nur scheint es Gesetz zu sein, dass die Völker so lange schwach oder barbarisch bleiben, so lange der eine Mischungsbestandtheil nicht entfernt ist und geistig zum erregenden Moment gedient hat. Wenn oben erwähnt wurde, dass die Raçenmischungen in Amerika, nämlich zwischen der weissen und schwarzen Raçe, zwischen der weissen und rothen, und nun gar zwischen der rothen und schwarzen theils kümmerliche Früchte bringen, theils die Erscheinung zeigen, dass der Antheil der niedern Raçe nach und nach verschwindet, so liegen in Amerika allerdings nur Mischungen der am weitesten von einander abstehenden Raçen vor. Der weissen Raçe steht offenbar die gelbe am nächsten. Zwischen der gelben und weissen Raçe scheinen dauerhafte Mischungen vorgekommen zu sein. Aber es sind daraus keine Kulturvölker hervorgegangen, sondern Barbaren, wenn diese Barbaren auch zuweilen, plötzlich aufbrausend, die Welt erschüttert haben: angenommen nämlich, dass diese Barbaren (die tatarischen Völker) wirklich Mischlinge sind, was noch nicht feststeht. Aber auch die blos nationalen Mischungen scheinen kein besseres Resultat zu geben. Es liegt kein Beispiel eines Kulturvolkes vor, was die Mischung nicht überwunden hätte.

Ueber die Entstehung der Nationalität wissen wir gerade so wenig, wie über die der Raçe. Wir haben wohl hinlängliche Gründe, Vielheiten von Nationen auf einen gemeinen Abstammungsherd zurückzuführen, aber wir wissen nicht, wie der nationale Unterschied bei der gemeinsamen Abstammung entstanden ist, ob durch die frühere Ablösung von der Urheimath, durch ursprüngliche Differenzirung, oder welche Hypothese man aufstellen mag. Es scheint aber der nationale Unterschied in gewissen Hauptformen zu energisch, zäh und fruchtbar zu sein, um seine Entstehung auf secundäre Einflüsse zurückzuführen. Wenn es erlaubt ist, in zweifelhaften Fällen sich derjenigen Ansicht zuzuneigen, welche das sittliche Bedürfniss am meisten befriedigt, indem sie den Menschen am edelsten stellt, so möchten wir uns für die ursprünglich gesetzte Anlage der Nationalität entscheiden. Denn, wie wir das bei Helvetius beobachtet haben, je mehr man einer abstracten Freiheit Einfluss auf die menschliche Natur einräumt, desto mehr wird sie mechanisch bestimmbar, da die Mittel der abstracten Freiheit mechanische sind. Man stellt den Menschen am höchsten, wenn man ihm einen immanenten geistigen Gehalt gibt, der aber nur durch die Freiheit in seiner Reinheit herausgearbeitet wird.

Die Raçe zerfällt in Völkerfamilien. Nationen sind nur Glieder von Völkerfamilien, d. h. es sind Volksstämme (Abtheilungen), die sich zu einem geschichtlichen Leben entwickelt haben. Ob nun eine Völkerfamilie, wie die Slaven, die Germanen u. s. w. der indo-germanischen Abstammung, sich in historische Nationen theilt, oder die ethnologisch untergeordneten Stämme auch politisch unterordnet, wird von historischen Einflüssen abhängen, sowie überhaupt die Entfaltung der immanenten Anlage von der Energie der Selbstthätigkeit abhängt.

Werfen wir einen flüchtigen Blick auf die Erscheinung des Nationalunterschiedes in der Geschichte, so scheint nach den neuesten Entdeckungen die alt-babylonisch-assyrische Geschichte die älteste Reibung semitischer, arischer uud mongolischer Stämme zu enthalten. In der indischen und ägyptischen Gesellschaft drückt sich der Raçenunterschied durch das Kastenwesen aus. Wie weit die chinesische Kultur bis zur Herrschaft der Tataren rein mongolischen Ursprungs ist, wissen wir nicht.

In der occidentalischen Geschichte tritt nur der nationale, nicht der Raçengegensatz auf. Wir finden aber schon bei den alten Kulturvölkern des Occidents das Gesetz bestätigt, dass nicht Mischlinge die Kultur hervorbringen, dass die fremdnationalen Bestandtheile ausgeschieden werden und nur die Bedeutung des erregenden Momentes haben. So scheidet das Hellenenthum die asiatischen und nordischen Einflüsse von sich aus. Die Lateiner scheiden das Etruskische und Keltische von sich aus, und wenn das Griechische später vom wesentlichsten Einfluss auf die römische Kultur ist, so führt dies doch nicht zu einer Neutralisation. Im Lauf des Mittelalters sehen wir die romanischen Nationalitäten entstehen, indem die Volksthümlichkeit der alten Landesbewohner unter der germanischen Eroberung wieder hervordringt und das germanische Element absorbirt. In England sehen wir das angelsächsische Element die fremden und sogar ein eroberndes absorbiren. In Spanien sehen wir die romanisch-keltische Nationalität die germanischen Eroberer assimiliren, ausserdem ein alt-iberisches Element abgesondert in sich erhalten und im strengsten Gegensatz das einheimische Blut sich gegen das maurische abschliessen. Spanien ist das Land in Europa, wo die Reinheit des Blutes zu einer grossen Angelegenheit gemacht wird, das einzige Land, wo die Heftigkeit eines Raçengegensatzes empfunden wird. Die slavischen Völker hält Herr von Gobineau mit mongolischem Blut gemischt. Sie haben wenigstens eine geistige Kultur bis jetzt nicht erzeugt. Wir müssen es abwarten, ob sie jenen Ausspruch, ein Mischlingsvolk und darum unfähig zn sein, bestätigen.

Damit die Nationalität erwache, muss sie sich ihres eignen Wesens durch einen Gegensatz bewusst werden. Wir sehen oft Völker gleicher Abstammung, in zahlreiche kleine Stämme zerfallend, sich gelegentlich rücksichtslos befehden, zu Sklaven machen u. s. w. Erst an dem Gegensatz einer wahrhaft fremden Nationalität erwacht nach und nach das gemeinsame Bewusstsein und hören die Stammesfehden auf. Wie verhält sich aber überhaupt der Stammesunterschied zum Nationalunterschied? Nation ist ein Unterschied innerhalb gemeinsamer Abstammung, der tiefgehend genug ist, ein eigenthümliches Kulturleben zu bedingen. Der Stamm — dieser allgemeine Ausdruck steht in Ermangelung eines bestimmten, den die Ethnologie für diesen

Unterschied noch nicht aufgefunden hat — ist ein weiterer Unterschied innerhalb der Nation. Aber wo ist die Grenze dieser beiden Unterschiede gegen einander? Wo hört die Bedeutung eines jeden auf? Man muss sagen, dass die Natur sich ins Unendliche particularisirt. Innerhalb des Stammes gibt es wieder Unterschiede der einzelnen Landschaften, ja der Ortschaften. Schleiermacher bemerkt geistreich: wenn alle die Masse zwischen der Raçe und dem Individuum nicht dehnbar wären, so wären sie auch nicht sittlich zu entwickeln. Ueber den Nationalunterschied können wir nur sagen, dass er die wahre Mitte zwischen der Ausdehnung der Raçe und der Particularisation bis zu dem Individuum hin ist, dass er die Raçe wahrhaft theilt, die engeren Unterschiede wahrhaft zusammenfasst, dass dieser Begriff eine reale Macht ist, aber dass es für ihn kein einfaches Kennzeichen gibt, sondern nur das Zeugniss der Geschichte. Bei den Kulturvölkern ist es freilich leicht, National- und Provinzialunterschied zu erkennen, weil diese Unterschiede sich hier geschichtlich erprobt haben. Aber es ist schwer zu sagen, ob die Unterschiede der Slavenstämme, Russen, Polen, Serben u. s. w., den Keim von Nationalunterschieden in sich tragen. So viel wir wissen, neigt sich die Ansicht der Sprachforscher zu dem Letztern, womit freilich nicht gesagt ist, dass diese Stämme ein historisches Leben erhalten. Wir bemerkten schon oben, dass die Glieder einer Völkerfamilie sich zu Nationen loslösen oder auch zu innernationalen Stämmen herabsinken können. Es hängt dies von historischen Verhältnissen, auch von der ursprünglichen Zahl und Kraft der Stämme ab. Ob die Stämme als innernationale Abtheilungen sich erhalten, hängt davon ab, ob sie so viel Elemente, als sie abgeben, auch wieder in ihre Natur verwandeln, und dies hängt ebenfalls wieder von ursprünglicher Zahl und Kraft ab.

Es gibt bekanntlich eine Ansicht, welche den menschlichen Unterschied in seiner ganzen Particularisation auf Klima und Landschaft zurückführen möchte. Namentlich seit Montesquieu spielt das Klima wieder diese grosse Rolle. Im Grunde ist es aber nicht viel mehr, als eine rationalistische Trivialität. Sicherlich hat das Klima Einfluss, aber es bleibt immer nur Eine äussere Bestimmtheit gegen die reichen Kräfte der mensch-

lichen Natur. Es ist ganz unbestimmbar, was die Menschen aus dem Klima machen, d. h. wie sie den klimatischen Einfluss in ihre Natur verwenden. Die Rationalisten wollen, dass das Klima den Menschen macht. Sicherlich ist ein Bewohner der Tropenländer anders, als ein Nordländer. Aber denken wir uns eine britische Einwanderung nach Italien, zahlreich genug, um von dem einheimischen Blut nicht absorbirt zu werden, so werden sich die Einwanderer anders entwickeln, als in der Heimath, aber abgesehen von der Siesta und ähnlichen Dingen, werden sie den heutigen Italienern nicht gleichen. Man leitet oft die hellenische Kultur aus der griechischen Landschaft ab, aber Türken und Slaven sind dadurch, dass sie auf diesem Boden weilten, keine Hellenen geworden. Landschaft und Klima haben keine Wirkung, als gewisse Eigenschaften zu erregen. Man wird immer den Einfluss des Klima's nachweisen können, denn alle Bewohner müssen sich damit auseinandersetzen. Aber die Art und Weise ist unberechenbar, weil der Geist unendliche Mittel hat. Wenn in einem winterlichen Klima ein Kulturleben entsteht, so kann man sagen: die Natur hat Menschenkraft zu ihrer Ueberwindung herausgefordert, und wenn auf demselben Boden Eskimos leben, so kann man sagen: die Natur hat die Menschen verkümmern lassen. Selbst die Stammesparticularisation innerhalb der Nationalität zeigt eine durch Jahrhunderte sich forterhaltende Zähigkeit, deren Eigenthümlichkeit sich mit der Verpflanzung in andere Landschaften nicht ändert.

Interessant ist, die Entstehung der modernen Nationalitäten aus der mittelalterlichen Welt zu beobachten. In der älteren Geschichte sehen wir Nationen durch den Gegensatz fremder Raçen und Stämme zum Bewusstsein ihrer natürlichen Einheit gelangen. Wir sehen oft wesentlich fremdartige Stämme in Eine Staatsgesellschaft zusammengezwungen, innere Umwälzungen und Kämpfe, die auf diesem Gegensatz beruhen. Im Mittelalter sehen wir aber aus einer scheinbaren Gleichartigkeit die Nationen sich absondern. Den Osten ausgenommen, sind alle europäischen Länder von Germanen erobert oder bevölkert. Es herrscht Eine Kirche und Ein System der Gesellschaftsformen: Adel und Lehnswesen, Städte, Landvolk. Als der Adel zum idealen Ritterthum wird, verbreiten sich dieselben

Sitten, Gebräuche und Motive in dem ganzen Adel der germanisirten Länder. Ebenso ist eine Einheit des kirchlichen Wesens, die ihren Mittelpunkt in Rom hat, über dieselben Länder. Das Städtewesen nimmt ähnliche Verfassungsformen in allen Ländern an, und das Landvolk hat ziemlich überall dieselben Leiden. Die Wissenschaft, meistens in unmittelbarer Verbindung mit der Kirche, redet Eine Sprache. Es gibt keine durchgreifenden geistigen Unterschiede und daher keine Nationen. Der sprachliche und volksthümliche Unterschied hat das geistige Leben noch nicht ergriffen. Andererseits aber, wie wir dies schon früher ausgeführt, kennt das Mittelalter die wahre Einheit der Gesellschaft, den Staat, nicht, der sich nur oberflächlich geltend macht und erst nach und nach Bahn bricht. So ist das Mittelalter mehr durch den Gegensatz der Gesellschaftsgruppen und der Individuen getrennt. Die wahre Mitte zwischen der Christenheit und den Individuen, welche die Gesellschaftskreise, die für sich keine Totalitäten sind, schneidet, fehlt. Zwar hat die Christenheit Ein weltliches und Ein geistliches Haupt. Aber es gelingt nicht, diese Einheit reell durchzubilden. Nicht die universell ideale Einheit, ohnehin in sich selbst gedoppelt, bezwingt den Hader der Individuen und Gesellschaftsgruppen, sondern die nationale Einheit. Die alten, in die untern Kreise verdrängten, Sprachen und Volkselemente nationalisiren zuerst die Bildung, die Gesellschaft, und bringen endlich den Staat hervor. Wo die Reformation hindringt, in Deutschland, in England, wird auch der Grund gelegt, die Kirche zu nationalisiren. Selbst in den katholischen Ländern wird mit der emporkommenden Staatsmacht dies versucht. Es ist aber erst die Arbeit unsers Jahrhunderts, die Nationen als sich ergänzende sittliche Kulturkreise, als individuelle Totalitäten geistigen Lebens zu vollenden. Aber nicht das ist die Bedeutung der Nationalität in unserer Zeit, jedem Menschenhaufen, der eine besondere Art, die Zunge zu bewegen und den Bart wachsen zu lassen, aufweist, einen eignen Staat zu gewähren. Dies ist die Carricatur des nationalen Strebens. Der wahre Gehalt dieses Strebens ist, den Kulturvölkern diese vollkommene Versöhnung und Freiheit zu gewähren, dass ihr ganzes geistiges Leben, Staat, Religion, Wissenschaft, Kunst Recht, Geselligkeit u. s. w., aus Einem Guss im grossen Styl

und mit ihrer Individualität gesättigt sei, der eigenste Ausdruck ihres Wesens. Um heute ein Kulturstaat zu sein, muss ein Volk quantitativ grösser sein, als seiner Zeit Athen. Das zum Staat eine gewisse Grösse gehöre, wusste schon Aristoteles. Aber wir können nicht mehr mit ihm tausend Vollbürger für genügend halten. Das wahre Nationalitätsstreben hat wesentlich die Tendenz, unselbstständige Theilstaaten, wie in Deutschland, Italien, Scandinavien, in solche Einheiten zusammenzuschlagen, welche fähig sind, dem, was eine Nation sein soll, zu genügen. Kleine isolirte Stamminseln müssen es als einen Gewinn ansehen, in einen grossen Staat einzutreten, auch wenn er von dem Leben eines fremden Stammes getragen it. Einem grossen Leben anzugehören, ist besser, als ein eignes kleinliches Leben zu führen. Das formelle Recht der werthlosen Eigenheit gilt nicht in der Geschichte. Die Fabel von dem kleinen Jungen mit dem grossen Rock passt nicht für die Völker.

12. Der Kampf der Nationalitäten und der Krieg. Die internationale Gemeinschaft. Das Völkerrecht.

Wir haben schon in dem Abschnitt über die Vielheit der Staaten ausgeführt, wie die Vielheit die Tendenz hat, zur Einheit zu werden, und zwar so, dass jedem einzelnen Theil der Vielheit die Tendenz inne wohnt, seinerseits die allgemeine Einheit zu werden. Sind nun die Vielen nicht blos äusserlich auseinander, sondern qualitativ erfüllte und unterschiedene Nationalitäten, so tritt noch die Tendenz hinzu, sich mit dem Gegensatz zu durchdringen, ihn innerlich in sich aufzunehmen. Die nationale Individualität will sich bei dieser Tendenz nicht aufgeben, sondern wesentlich erhalten, aber bereichern. Es geschieht unbewusst, wenn eine Nation durch Aufnahme fremder, geistig stärkerer Elemente wesentlich verwandelt wird. Da also jede Nationalität die Vereinigung der Gegensätze so hervorbringen will, dass sie dieselben mit ihrer Individualität beherrscht, so ist der Process der nationalen Ausgleichung nothwendig der Krieg. Der Krieg entscheidet über die Herrschaft der Völker. Ein Volk, das, um dem Krieg zu entgehen, sich der Fremdherrschaft unterwürfe, wäre verächtlich. So lange die Welt steht, hat es Krieg gegeben, und so lange es Krieg gibt, hat es nicht an erbaulichen Litaneien

gefehlt über die Willkür und Sündhaftigkeit, die ihn hervorrufen soll. Es ist übrigens nicht die religiöse Stimmung, welche vorzugsweise antikriegerisch ist. Ein kräftiges religiöses Bewusstsein ist exclusiv, d. h. es hat die Tendenz zur Universalität, zur Vernichtung seiner Gegensätze. Es ist vorzugsweise die Aufklärung, welche sich in Lamentationen über die angebliche Barbarei des Krieges ergeht. Die Aufklärung sieht in dem Kriege Nichts, als Willkür und schändlichen Zeitvertreib der Fürsten, oder, sofern er nicht von Oben aufgezwungen ist, barbarische Lust am Balgen. Vergl. Kant „Zum ewigen Frieden". Der Krieg ist aber das Nothwendigste von Allen, gross und wohlthätig. Die Aufklärung kann nicht begreifen, warum sich, wenn nur die bösen Leidenschaften nicht wären, der Krieg nicht solle durch einen Civilprocess ersetzen lassen. Die Völker kommen überein, Jeden, der Kriegsgelüste hat, als gemeinschädlich zu erklären und zu behandeln. Ausserdem gilt der Grundsatz: Lasst Jedem das Seine; und wo die Anwendung desselben zweifelhaft ist, entscheidet ein Civilgericht nach Privatrechtstiteln. Zu der Aufklärung gesellen sich ihre Geschwister, die sentimentale Philanthropie und der verwaschene Humanismus, und wir sehen dieses Gesindel noch heute auf Friedenscongressen herumspuken. Die Idee vom Gericht ist recht schön, aber sie ist schon wirklich, nur freilich ein Civilgericht entscheidet die Völkerprocesse nicht. Es gibt zur Herrschaft nur Einen Titel, die Kraft, und für diesen Titel nur einen Erweis, den Krieg. Die Kriegsloose sind die Sprüche, welche die Völkerprocesse entscheiden, und diese Sprüche, wenn sie nur alle Instanzen durchlaufen, sind immer gerecht. Aber, schreit die Aufklärung, die Herrschaft ist ja eben das Barbarische; es soll keine Herrschaft geben. Herrschaft ist aber überall nothwendig und wohlthätig, wo es Menschen gibt, die beherrscht werden können, und andere Menschen, welche fähig sind, zu herrschen und durch die Herrschaft ihre Kraft zu erweitern. Wenn unfähige, unproductive Völker Länder mit reichen Naturkräften inne haben, so muss ihnen das Land genommen und sie entweder verjagt, vernichtet, oder gezwungen werden, zu dienen und durch den Dienst Etwas zu werden. Können sie sich des Angriffs erwehren und durch die Noth der Abwehr Etwas aus sich machen, desto besser. Aber der Privat-

rechtstitel gilt in der Geschichte nicht. Die Erdc ist nicht da, von unfähigen Barbaren bewohnt zu werden. Kant hat eine Schrift „Zum ewigen Frieden" geschrieben und als der Sohn seiner Zeit die Lieblingsidee des 18. Jahrhanderts, in welcher sich die Aufklärung nothwendig vollenden musste, formulirt. Die Schrift ist aber Nichts, als ein Haufe unglaublicher Trivialitäten. Die geistige Grösse Hegel's erscheint überwältigend, wenn man die souveräne Freiheit sieht, mit welcher er die Irrthümer der grössten Geister geisselt, wo diese der Trivialität der Zeitbefangenheit ihre Schuld abtragen. Er ist von diesem Schicksal frei gewesen. Man wird an die Scene zwischen Philipp und dem Grossinquisitor erinnert, wenn er mit trocknem Humor den alten Kant für seine Kinderei in die Schule nimmt. Zunächst weiss er im Gegensatz zu der trivialen Ansicht, welche im Krieg nur Unheil sieht, wie sich von selbst versteht, die hohe sittliche und kulturhistorische Bedeutung des Kriegs zu würdigen. In der That, was der menschlichen Kraft Quell und Bürgschaft ist, die Freiheit, sie bedarf des Kriegs. Hegel drückt dies auf seine Weise so aus, dass im Frieden die Menschen sieh in die festen Bestimmungen des Endlichen einhausen. „Aber zur Gesundheit," sagt er, „gehört die Einheit des Körpers, und wenn die Theile in sich hart werden, so ist der Tod da." Und vorher sagt er: „Die Existenz dieser negativen Beziehung hat darum die Gestalt eines Geschehens und der Verwickelung mit zufälligen Begebenheiten, die von Aussen kommen. Aber sie ist sein (des Staats) höchstes eigenes Moment — seine wirkliche Unendlichkeit als die Idealität alles Endlichen in ihm — die Seite, worin die Substanz als die absolute Macht gegen alles Einzelne und Besondere, gegen das Leben, Eigenthum und dessen Rechte, wie gegen die weiteren Kreise, dic Nichtigkeit derselben zum Dasein und Bewusstsein bringt." Dieser Gedanke wird dann in der gewöhnlichen schlichten und grossen Weise in wenigen erschöpfenden Zügen ausgeführt. Ein solcher Gedanke erscheint bei Hegel immer als das Resultat seiner logischen Dialektik. So wird hier der Krieg einfach daraus begriffen, dass der Staat Dasein, — man denke an die Kategorie des Daseins in der hegel'schen Logik, — Individualität ist. Ebenso ist der bekannte Satz: das Wirkliche ist vernünftig, ein ganz einfaches Ergebniss seiner logischen De-

finitionen, beinahe eine Tautologie. Nun gibt es Leute, welche meinen, er habe so die genialsten, ewigen Aperçüs zufällig durch seine Dialektik gefunden, die an sich nicht viel tauge. Andere Leute meinen, wenn sie ein oberflächliches Verständniss dieser Dialektik haben, dieselbe wie Hegel handhaben zu können und alles Mögliche damit zu finden. Es kommt heraus, dass sie die Dialektik durch ungewaschenes Zeug compromittiren. Eine dritte Klasse von klugen Leuten meint, Hegel sei ein Mann gewesen, wie sie es ausdrücken, der die Wirklichkeit geistvoll aufgefasst habe. Anstatt aber einfach aufzufassen, habe er aus wunderbarem Eigensinn die scholastische Zuthat seiner Dialektik gegeben. Es sind dies drei Sorten von Hinlosigkeiten, unter welchen man die Wahl hat, welche am stärksten zu degoutiren ist. Die Wahrheit ist, dass es das Geheimniss der geistigen Organisation Hegel's, wie in ihm die grösste Kraft der Abstraction und der grösste Reichthum der concreten Auffassung sich bedingen und untrennbar verbunden sind.

Wenn der Krieg diese sittliche Bedeutung hat, die lebendige, thatsächliche Abstraction vom Endlichen, die stärkste Bewährung der Freiheit und des Idealismus zu sein, so ruft er alle intensiven Aeusserungen der sittlichen Freiheit hervor, die Hochherzigkeit, den Edelmuth, die Geistesgegenwart, die Kaltblütigkeit, die geniale Eingebung. Freilich entfesselt der Krieg auch alle schnöden Leidenschaften. Aber er ist eben der grosse Prüfer der Menschheit, wo in dem Schwanken, in der Plötzlichkeit der Schicksale alle Komödie aufhört, die wahre Natur der Geister offenbar wird, die Gemeinheit zu Tage kommt, aber auch die schlummernde Energie des Guten erwacht und zum Bewusstsein gelangt. | Hegel hebt so vier Paare von Gegensätzen hervor, in welchen sich die intensive Kraft der sittlichen Freiheit durch den Krieg äussert: „die Entäusserung, aber als Existenz der Freiheit; die höchste Selbstständigkeit des Fürsichseins, deren Existenz zugleich in dem Mechanischen einer äusseren Ordnung und des Dienstes ist; gänzlichen Gehorsam und Abthun des eigenen Meinens und Räsonnirens, so Abwesenheit des eigenen Geistes und intensivste und umfassende augenblickliche Gegenwart des Geistes und Entschlossenheit; das feindseligste und dabei persönlichste Handeln gegen Indi-

viduen, bei vollkommen gleichgültiger, ja guter Gesinnung gegen sie als Individuen.“ Weil der Krieg diese sittliche Bedeutung hat, so hat er auch die kulturhistorische, als erregendes Moment der Civilisation im höchsten Styl zu wirken. Seit der ältesten Zeit, man denke an die Perserkriege, ja noch früher an die kleinasiatischen Züge, aus denen die Dichtung des Trojanerkriegs entstand, an die Kreuzzüge, an die Kriege der napoleonischen Epoche und an zahllose andere Beispiele, knüpft sich an den Krieg der Aufschwung des geistigen Lebens der Völker. Freilich kann der Krieg nicht als Erregungsmittel officinell eingegeben werden. Er ruft immer das Walten eines blinden Naturmomentes hervor, und so kann man der heilsamen Wirkung des Kriegs eine Gegenrechnung machen von dem unabsehbaren Schaden, den Kriege angerichtet. Es gehört aber eben zum Wesen und Leben des Geistes, diese negativen Elemente nicht widerstandslos fesseln zu können, sondern aus dem Kampf gegen sie, zu welchem ihre zeitweise Entfesselung gehört, immer auf's Neue die eigene Kraft zu schöpfen. Allerdings aber muss der Krieg durch den concreten Zweck gerechtfertigt sein. Die allgemeine Bedeutung des Krieges rechtfertigt nur die Welt, in der der Krieg ist, nicht aber das Volk, das den Krieg beginnt. Zu jenem Walten blinder Naturmomente gehört es, dass der Krieg zu wüster Rauferei entarten kann, dass die Rauferei, Plünderung und Grausamkeit als ein eigner Zweck selbstständig wird gegen den Zweck des Kriegs. Kriegszustände, die sich chronisch hinschleppen, können beiden kämpfenden Theilen den Untergang bereiten. So namentlich Bürgerkriege, innere Anarchie. Es kommt aber auf die Lebenskraft eines Volkes an. Erregt der Krieg zugleich geistige Kräfte, so wird eine Periode kommen, wo diese ihn beseitigen. Bringt er nur Stumpfheit und Barbarei hervor, so wird er das Volk bis zur gänzlichen Unproductivität erschöpfen. Epochen, die die an Kulturentwickelung reich sind, sind leicht von dem unheimlichen Gefühl begleitet, dass es der Menschheit für das Schwere an Kraft gebreche, dass sie unberechenbaren Gewalten nicht mehr gewachsen sei, dass die Leichtigkeit der Genüsse den moralischen Fond verzehre, die innere, wie die physische Kraft hinabziehe. Das ernste Schauspiel des letzten Krieges hat wie eine wahre Erfrischung das Gefühl über die Gegenwart

gebracht, welcher Spannkraft der Mensch der europäischen Kulturvölker heute, wie jemals ein Mensch, fähig ist. Eine köstliche Bestätigung, wie grosse und gesunde Naturen über den ewigen Frieden urtheilen, liefert Goethe's Aeusserung in seinen italienischen Reisebriefen. Er schreibt aus Neapel den 27. Mai 1787: „Auf Herder's dritten Theil freue ich mich sehr. Er wird gewiss den schönen Traumwunsch der Menscheit, dass es dereinst besser mit ihr werden solle, trefflich ausgeführt haben. Auch, muss ich selbst sagen, halte ich es für wahr, dass die Humanität endlich siegen wird. Nur fürchte ich, dass zu gleicher Zeit die Welt ein grosses Hospital und Einer des Andern humaner Krankenwärter sein wird." In der That, die wirkliche Welt ist unendlich vollkommener, schöner und sittlicher, als die bessere Welt!

Dass der Krieg im Wesen des Staats liegt, leitet Hegel, wie wir gesehen, aus dem Begriff der Individualität ab. Der Staat ist aber nicht natürliche, sondern geistige Individualität. Darin liegt einmal, dass er seine endliche Seite, den beschränkten natürlichen Inhalt, selbst als negativ setzt und dadurch sich positiv auf seinen ewigen Begriff, als eine geistige Gestalt, bezieht. Zweitens aber liegt es im Begriff der geistigen Individualität, über den endlichen Inhalt dadurch hinauszugehen, dass sie die fremde Individualität sich assimilirt, sich unterwirft. So entspringt der Krieg aus einer doppelten innern Nothwendigkeit, welche jedoch nur die verschiedenen Seiten eines und desselben Begriffs sind. Nun liegt es allerdings nicht im Begriff des Staats, dass die Staaten sich in einem ewigen *bellum omnium contra omnes* befinden. Es ist aber von Wichtigkeit, einzusehen, warum die Vorstellungen des Völkerstaates, der Kosmopolitismus, die Weltrepublik, die Humanität u. s. w. nichtig sind. Das singuläre Individuum hebt seine Beschränktheit nur in barbarischen Zuständen durch den Kampf gegen Andere auf. Die tiefere Aufhebung ist die Affirmation, die gegenseitige Anerkennung, die Mittheilung der Individuen. Nun liegt der Gedankenlosigkeit Nichts näher, als der Schluss: wenn die singulären Individuen also thun, warum sollen es nicht die Völkerindividuen auch? Man vergisst bei diesem bequemen Schluss, dass die Individuen sich nur vereinigen, insofern sie durch einen gemeinsamen Geist geeinigt sind, oder durch ihre

Vereinigung einen solchen bilden. Die Individuen geben eben in der Vereinigung ihre Fremdheit auf. Sie stellen nur noch Unterschiede Eines Wesens dar. Der Unterschied der Völker aber besteht nicht darin, dass sie mit verschiedenen Kräften — worin der Unterschied und die Einheit der vereinigten Individuen besteht — einen und denselben Zweck ausführen; sondern bei den Völkern ist die Gesammtnatur, der Zweck ein verschiedener. Wenn also Völker sich vereinigen, so kann dies nur geschehen, indem entweder das eine seinen Zweck gegen den des andern aufgibt, oder beide ihre Zwecke gegen einen dritten höheren. Dies geschieht aber nicht durch Erbaulichkeiten, Ueberredung, Belehrung, sondern durch den Beweis des Geistes und der Kraft. Durch den Geist und die Kraft sind die Individuen aus Horden Völker geworden. Durch den Geist und die Kraft zwingen die Kulturvölker den untergeordneten Stoff der Menschheit in ihren Kreis, oder sie vernichten ihn, so wie die Barbaren grösstentheils vernichtet wurden, die dem Räuberleben nicht entsagen, in geordnete Zustände nicht eintreten konnten. Man präge sich immer wieder ein, dass die singulären Individuen sich nur vereinigen auf der Grundlage, in der Lebensluft so zu sagen einer allgemeinen Vereinigung, dass die Individuen Eines Volks an sich selbst schon die verschiedenen Ausdrücke Eines Wesens darstellen. Zweierlei kann man uns noch einwenden: dass man sich ja doch der Aussicht des ewigen Friedens erfreuen könne, in dem Gedanken, dass Ein Volk die ganze Erde besitzen, alle andern Völker verschlingen werde. Was diese Vorstellung betrifft, so ist zu sagen, dass die Völkerindividualität, sowie sie einerseits den Gegensatz ewig aufhebt, andererseits ewig erzeugt. Alle Weltmonarchien, die noch lange nicht den Umfang der Erde erreichten, sind immer wieder in staatliche Individuen zerfallen, sei es durch innere Trennung, oder äussere Zertrümmerung. Dies ist eine geistige Nothwendigkeit oder der Begriff des Geistes selbst. Der Geist kann die ihm immanente Vielheit des Endlichen nur durch ewige Thätigkeit bewältigen. Die Vielheit tritt ihm als negatives Element immer wieder entgegen. Und gerade dadurch ist der Geist ewig lebendig. Wäre die Natur in ihm völlig gebunden, so wäre sie auch ertödtet. Damit hätte sich der Geist selbst getödtet. Alle übergrossen Staats-

bildungen gehen daran zu Grunde, dass sie entweder die Individualität in sich ertödten, damit aber auch den Quell der Kraft nach Aussen wie nach Innen, oder dass sie die Individualität nicht bändigen können. Die Weltmonarchien sind unförmliche Massen, die nur einen vorübergehenden Zusammenhalt haben und innerlich veröden oder noch häufiger auseinanderspringen. Dies ist das Schicksal aller Weltmonarchien von Nimrod bis auf Napoleon gewesen. Wahrhaft individuell als Ein Volk beseelt kann die Menschheit nur in einem gewissen Naturumfange sein, wenn dieser Umfang sich auch nicht in runden Zahlen angeben lässt. Wird dieser Umfang verlassen, so wird die Einheit äusserlich ertödtend, oder es creiren sich in dem Umfange auseinandertretende Individualitäten. Wenn aber keine Aussicht da ist, dass Ein Volk die ganze Menschheit jemals in seine Individualität aufnimmt, so scheint die Forderung in verstärktem Masse wiederzukehren, dass die Völkerindividuen sich anerkennend zu einander verhalten, dass jedes Volk den Kampf, über seine Grenzen hinauszustreben, aufgibt, da es doch ausserhalb dieser Grenzen auf die Dauer sich niemals behaupten kann. Dies führt nun überhaupt auf die zweite oben angedeutete Einwendung, die man unsern Ausführungen machen kann: dass nämlich alles über die Nothwendigkeit des nationalen Gegensatzes Gesagte nur auf das Verhältniss zwischen Kulturvölkern und Barbaren oder unfähigen Völkern passe, dass aber die Kulturvölker nothwendig in ein Verhältniss der dauernden Anerkennung zu einander treten müssen. Das Letztere ist nun vollkommen richtig. Auf einen Theil der Kulturvölker ist sogar anzuwenden, was oben von den Individueu Eines Volks gesagt wurde, dass sie mit verschiedenen Kräften Ein Ideal, Einen Begriff realisiren. Dies muss von den christlichen Kulturvölkern gesagt werden. Damit ist denn eine gegenseitige Anerkennung gesetzt, aber noch lange nicht, anch zwischen diesem Theil der Völker nicht, der ewige Friede, die Humanität, der Völkerstaat u. s. w. Denn die Kulturvölker können sich nur so lange als gleichberechtigt anerkennen, als sie sich mit derselben ewig sich erneuenden geschlossenen Kraft gegenüberstehen. Sobald ein Volk in seinem Leben nach Innen oder nach Aussen Symptome einer unheilbaren Schwäche gibt, müssen die stärkeren Nachbarn ihm seine Selbstständigkeit nehmen, bis

seine schlummernden Kräfte entweder zur Befreiung erwachen, oder bis es, wie politisch, so geistig aus der Reihe der lebenden Völker verschwindet. Mit der Nothwendigkeit des Naturgesetzes, mit welcher die dichtere kalte Luft in die lockere warme einströmt, wenn sie auch die Erde niemals allein erfüllen kann, mit derselben Nothwendigkeit muss das stärkere Volk die schwächere Völkerindividualität auflösen. So wenig man zur kalten Luft sagen kann: bleibe in deiner Eiszone, dein Vorwärtsdringen führt doch nur zur Ausgleichung, zur Verbreitung der warmen Luft sogar in die kalten Gegenden; so wenig kann man zu dem starken Volke sagen: bleibe in deinen Grenzen, du erweckst durch deinen Sieg doch nur in dem unterworfenen Feind eine neue Kraft, oder du creirst dir in deinem eigenen Wesen einen neuen Gegensatz. Sowie durch die Energie des Gegensatzes der erwärmten und kalten Luft, der sich beständig aufzuheben strebt, alle Bewegung und alles organische Leben auf Erden entsteht, so entsteht alle sittliche Productivität in der Menschheit wesentlich mit durch die Expansionskraft der Individualität, die nur, sofern sie ebenbürtige Schranken findet und anerkennt, sich selbst beschränkt, nicht aber aus altklugen Rücksichten auf Selbsterhaltung, die nur die eigene Schwäche verrathen. Noch weniger gelten hier Humanitätsrücksichten. Denn die Menschheit wird nur durch die Expansion der kräftigen Elemente gefördert. Wenn Kaiser Nikolaus Konstantinopel nicht hat erobern wollen, weil er einen Kulturherd zu gründen fürchtete, der die besten Kräfte seines Russland anziehen und sich einst von diesem loslösen könne, so hat er einen kleinlichen Sinn besessen. Nur durch eine solche Kulturstellung kann die russische Nation aus ihrem Schlaf erwachen, und wenn das unförmliche Reich damit in innere Gegensätze zerfiele, so käme doch in die Gegensätze ein höheres Leben. Der Nachruhm aber, solche Bewegung in seine Völker gebracht zu haben, ist mehr werth, als der, rohe, dumpfe Zustände und einen mechanischen Despotismus zu conserviren. Wenn wir also Kaiser Nikolaus nicht verkleinern wollen, so müssen wir ihm die Absicht, Konstantinopel erobern gewollt zu haben, zutrauen, und seine Aeusserung gegen Seymour, dass er sich nur als Depositär da festsetzen wolle, für eine diplomatische Rede halten, die „dem Drang der Umstände“ gewichen

sein würde. Aber ebenso war es die Pflicht der westlichen Civilisation, Russland in diese Stellung nicht gelangen zu lassen: nicht aus Halbmondsucht, wie die Kreuzzeitung ihrem Publicum weiss macht! Den Halbmond conservirt man nur als „Depositär," bis sich entscheiden kann, wer diesen wichtigen Kulturpunkt beleben soll, wo der Halbmond einstweilen nur das Leben hindert. Dasselbe Gesetz gilt aber zwischen Kulturvölkern, sobald eines sich schwach zeigt. Dass Napoleon die versumpften Zustände Deutschlands zerstörte, darin hat er als Heros einen kritischen Act des Weltgeistes vollzogen. Gerade der wärmste deutsche Patriot darf und muss dies heute sagen. Denn wir haben unsere Dankespflicht erfüllt. Die Franzosen haben uns aus dem Schlummer der Sünde geweckt und unser nationales Gefühl in's Leben gerufen, was wir Jahrhunderte lang nicht hatten, von dem unsere Tendenz zum lebendigen Staat beginnt. Wir haben gezeigt, dass uns die Lection nützte, indem wir sie zum Lande hinausjagten, und wir haben ihnen genützt, indem wir sie vor dem Geschick bewahrten, eine Nation von Räubern und frechen Weltausbeutern zu werden.

Allerdings aber kann nicht von einer solchen Negativität des internationalen Verhältnisses die Rede seiu, dass im ganzen Lauf der Weltgeschichte die Völker sich feindlich bis zur Ausrottung mit dem Messer gegenüberständen. Es gibt eine gegenseitige Anerkennung, eine internationale Gemeinschaft, ja eine theilweise Constituirung der internationalen Einflüsse, und diese Seite der Völkerbeziehung haben wir jetzt in's Auge zu fassen. In den Anfängen der Menschheitsgeschichte und überall, wo das Leben noch in den Kulturanfängen begriffen ist, ist das internationale Verhältniss allerdings rein negativ. Die ganze Seele barbarischer Völker geht noch in ihre Individualität auf. Das unterliegende Volk kann den Bruch seiner Individualität nicht ertragen. Der einzelne Volksangehörige stirbt im oder nach dem Kampf. Die Frauen, Kinder und die Schwächeren überhaupt führen als Sklaven, als Unterworfene, als Sache, ein seelenloses, dumpfes Dasein. Es ist nicht blos das Schicksal, das ihnen der Sieger auferlegt, Sache zu sein. Sie haben ausserhalb des heimathlichen Zusammenhanges keine Seele mehr. Die siegende Volksindividualität andererseits kann sich ebenfalls nur erhalten, indem sie die gegnerische total vernichtet. Die

Gefangenen werden geopfert, nöthigenfalls verspeist. Jede Spur freien Lebens, dem Feind belassen, gefährdet die eigene Individualität. So spröd und exclusiv ist die individuelle Volksnatur der Barbaren. Wir haben hier nicht auszuführen, wie diese Wildheit sich mildert, wie Gastfreundschaft, Liberalität gegen die Fremden eintreten. Nicht jeder Fremde als solcher, nicht jedes Volk als solches ist nunmehr unmittelbar ein Gegenstand der Negation. Aber auch in den feindlich-kriegerischen Gegensatz tritt eine Milderung ein. Wir können hier an die die frühern Bemerkungen über Herrschaft und Knechtschaft erinnern. Es tritt das Bedürfniss ein, die Unterworfenen nicht mehr zu zerstören, sondern an ihnen Werkzeuge zu gewinnen und durch sie die eigene Kraft zu bereichern. Damit ist die Grundlage zu einem Verhältniss der Anerkennung gesetzt. Weiter aber wird man auch nicht jedes feindlichen Volkes sofort Herr. Es entsteht das Bedürfniss, von Kämpfen auszuruhen, während beide Theile noch selbstständig sind. Dieses führt wiederum zu einer theilweisen gegenseitigen Anerkennung. Dies sind so die ersten Keime des Völkerrechts: die Hospitalität gegen schutzlose Fremde; ein Verhältniss von Treue und Glauben gegen den besiegten Feind, der seinerseits die Herrschaft des Siegers zugesteht, und dem vom Sieger wiederum die Existenz und ein Grad von Schutz zugestanden werden muss; endlich ein Verhältniss von Treue und Glauben zwischen selbstständigen Völkern für Beziehungen des Kriegs wie des Friedens. Aus diesen einfachen Elementen hat sich das complicirte System des Völkerrechts nach und nach entwickelt. Es beruht einerseits auf Regungen der Humanität, die jedes Volk in seiner eignen Seele nach und nach erzeugt und ausbildet, andererseits auf Klugheitsrücksichten, auf dem Gefühl, dass keine Volksindividualität, auch die stärkste nicht, ein absolut negatives Verhalten gegen alle anderen Völkerindividuen durchführen kann. Mehr kann aber das absolute Völkerrecht nie werden. Die internationale Anerkennung, die internationalen Wechselwirkungen überhaupt können sich sehr weit ausbilden. Aber das Völkerrecht kann nie über die Basis hinausgehen, dass die Machtsphäre des einzelnen Volks immer nur durch den offenen Kampf regulirt wird. Es ist demnach ein doppelter Hauptbestandtheil im Völkerrecht zu unterscheiden. In dem éinen ist enthalten

die Beziehung zu den singulären Individuen, die mit dem Staatsindividuum nicht mehr unmittelbar zusammenfallen; ferner das Treu- und Glaubensverhältniss zwischen den Staaten und die Achtung der dasselbe vermittelnden Verkehrsbeziehungen. Der zweite Bestandtheil ist völlig positiver Art. Er betrifft die innerhalb einer gewissen Periode geltende Regelung der Machtgrenzen und Machteinflüsse. Der zweite Bestandtheil tritt nur hervor, wenn eine Anzahl Staaten in dauernder Wechselwirkung bei ungefähr gleichen Machtverhältnissen stehen, so lange die Gründe der Machtverhältnisse eben gleich bleiben. Es treten hier naturnothwendig Gleichgewichtssysteme, Regeln zur Auseinanderhaltung der Machteinflüsse ein. Der erste Bestandtheil ist zwar, wie alles Recht, durch historische Normen individualisirt. Er hat also eine conventionell-positive Seite. Aber dem Stoff nach fliesst er aus der ewigen Natur des Volkes, geistige Individualität zu sein. In dem zweiten Theil macht sich aber die conventionell-positive Seite weit stärker geltend. Auch hier zwar wird es nie einen Staat geben, dessen Machtsphäre so unbegrenzt oder von der anderer Völker so getrennt wäre, — unter Machtsphäre ist ebensowohl die directe wie die indirecte zu verstehen, — dass er nicht auf ein System der Auseinanderhaltung der verschiedenen Machtsphären eingehen müsste. Aber der Inhalt dieser Regeln ist doch ganz positiv. Er drückt Nichts aus, als die beständig sich verändernde Kraft der Völker in ihrem gegenseitigen Verhältniss. Es ist der ewige Unterschied des Völkerrechts vom Privatrecht, dass im Privatrecht die individuelle Machtsphäre, um den Ausdruck beizubehalten, sich nur verändert durch den gegenseitig gleichen Willen der Betheiligten, im Völkerrecht nur durch den übermächtigen Willen eines Theiles. Mit andern Worten, im Völkerrecht wird die Machtsphäre gebrochen. Auf der einen Seite ist hier ein Wille, der muss oder in Folge des Müssens will. Im Privatrecht ist jeder Wille ein solcher, der wirklich will. Es ist der in dem Obigen schon mehrfach berührte Irrweg des Denkens, das Wesen des Völkerrechts zu verkennen und, was man sich als Vollendung vorstellt, es dem Privatrecht gleichmachen zu wollen, d. h. die Volksindividualität gleich der Privatperson in eine unantastbare Rechtssphäre zu versetzen. So hat Fallati die hegel'sche Rechtsphilosophie darin unvollendet gefunden,

dass sie nicht über das Volk hinausgehe und, sowie im Volk die drei Stufen der Familie, der Gesellschaft und des Staats sich finden, zur Völkerfamilie oder dem Bundesstaat, zur Staatengesellschaft und endlich zum allumfassenden Staatenstaat fortschreite. Auf diese Weise könnte man bis in die Fixsterne fortfahren. Es ist eben eine hohle Analogie. Nichts misslicher, als Hegel zu verbessern. Er wusste, wo er stehen zu bleiben hatte, und hat es stets mit dem schärfsten Bewusstsein ausgesprochen, dass der Mensch im Volk vollendet ist, dass die Nationalität die wirkliche Mitte ist zwischen dem Menschen und dem universellen Begriff des Menschen, nicht die hohle Vorstellung der Menschheit. Dass der Staat nicht über den Begriff der Individualität hinaus kann, spricht er einmal mit folgenden Worten aus: „Für diese absolute Gestalt — den lebendigen sittlichen Begriff — aber kann die Philosophie nicht zur Gestaltlosigkeit des Kosmopolitismus fliehen, — — — — sondern sie muss für die hohe Idee der absoluten Sittlichkeit auch die schönste Gestalt erkennen. Und da die absolute Idee an sich selbst absolute Anschauung ist, so ist mit ihrer Construction unmittelbar auch die reinste und freieste Individualität bestimmt, in welcher der Geist sich selbst vollkommen objectiv in seiner Gestalt anschaut, und ganz, ohne Rückkehr zu sich aus der Anschauung, sondern unmittelbar die Anschauung selbst als sich selbst erkennt, und eben dadurch absoluter Geist, und vollkommene Sittlichkeit ist; — welche zugleich nach der oben vorgestellten Weise ihre Verwickelung mit dem Negativen abwehrt, es sich als objectiv und Schicksal gegenüberstellt, und dadurch, dass sie ihm eine Gewalt und ein Reich durch das Opfer eines Theils ihrer selbst mit Bewusstsein einräumt, ihr eigenes Leben davon gereinigt erhält." Unser ganzer gegenwärtiger Abschnitt bewegt sich um diesen Gedanken. Um der Wichtigkeit der Sache willen aber und zur allseitigen Abwehr von Missverständniss, erläutern wir ihn noch von andern Seiten, als bisher.

Wenn das singuläre Individuum im Staat in eine unantastbare Rechtssphäre versetzt wird, so ist dies deshalb möglich, weil das Individuum an sich so unvollständig ist, dass es, trotz seiner Rechtssphäre, aus eigener innerer Nöthigung in die Totalität hineingezogen wird. Ein Volk aber ist eine Totalität

für sich. Es ist für seine Angehörigen ebensowohl ein Treiber, wie eine Schranke. Es kann sie zu Unrechtem treiben und von Rechtem zurückhalten. Darum muss eine mangelhafte Volksorganisation gebrochen werden. Es gibt aber keinen andern Beweis ihrer Mangelhaftigkeit, als dass sie zerbrochen werden kann. Somit, wie wir schon oft gesagt, bleibt immer die *ultima ratio* des Völkergerichts der Krieg. Es ist eine kindische Humanität, die sich dadurch befriedigt erklärt, dass ein Volk seinen Inhalt, er sei beschaffen, wie er wolle, doch eben will. Der Einzelne kann sich zum Narren machen. Die Schranken sind ihm trotz seiner Rechtssphäre so eng gezogen, dass er unschädlich ist. Ohnedies sind die Schranken des Rechts gerade immer so weit gezogen, als die Macht der Vernunft in den Individuen durchschnittlich entwickelt ist. Ein Volk aber, das sich zum Narren, zum Verschwender, zum Wüstling und dadurch schwach macht, muss dem Völkergericht preisgegeben werden.

Es ist nicht daran Anstoss zu nehmen, dass hier die Kraft zum Mass des Völkerwerthes gemacht wird. Zwei Einzelindividuen können sich nie durch die Totalität ihrer Kraft messen. Darum ist hier die Kraft ein falscher Werthmesser. Völker aber messen sich in der Totalität ihrer Kraft. Wenn ein physisch kräftiger Mensch einen schwachen niederschlägt, so ist dies nur ein Sieg der brutalen Masse. Im Völkerkampf aber stehen sich die *mentes, quae molem agitant*, gegenüber. Beim Individuum ist die physische Schwäche kein Mangel, sie kann durch eine höhere Kraft ersetzt werden, die mit andern Individuen materieller Natur zusammenwirken soll. In einem Volk aber müssen Materie und Geist im Gleichgewicht stehen. Ein Volk kann sich weder durch materielle Kraft noch durch geistige allein erhalten, sondern durch das rechte Mass von beiden. Will man uns aber einwerfen, dass ein kleines Kulturvolk durch übermächtige Horden zertreten werden könne, so antworten wir: nicht die Perser haben Griechenland, sondern Griechenland hat die Perser besiegt. Ist aber ein Kulturpunkt so klein, dass er, ohne sich aufzulösen, fremde Elemente nicht an sich ziehen kann, so hat er auch keinen Werth.

Damit, dass die Volksindividualität für das Höchste der

Menschheit erklärt wird, ist der Anspruch auf die Krone der Menschheit nicht aufgegeben. Diese Krone wird aber nicht in der allversammelten Menschheit, nicht in der quantitativen Totalität, sondern in der qualitativen gesucht, nach Hegel's Worten „in der reinsten und freiesten Individualität". Die quantitative Vereinigung hebt die individuelle Beseelung auf. Allerdings aber soll jedes Volk in sich nach dem sittlichen Reichthum der ganzen Menschheit streben. Von allen Volksseelen, mit denen es in Berührung kommt, von denen, die es besiegt, wie von denen, die ihm ebenbürtig gegenüberstehen, soll es das menschlich Werthvolle organisch in das eigene Wesen aufnehmen, zugleich sich wandelnd und sich erhaltend, zugleich das Fremde und das Eigene wandelnd. Natürlich ist für diese Aufnahme der Einfluss der ebenbürtigen Völker der wichtigste. Und dies führt uns auf das Nebeneinanderbestehen und die Wechselwirkung der Kulturvölker.

Wenn, wie in der christlichen Civilisation, eine Anzahl Kulturvölker auf wesentlich gleicher Basis der Gesittigung mit einem lebhaften Austausch aller Erzeugnisse ihres Lebens neben einanderstehen, so gibt dies zwar keine Aussicht auf den humanitären Völkerstaat und den ewigen Frieden, aber es erzeugt allerdings ein eigenthümlich edles Verhältniss der Völkerindividualitäten und verheisst eine noch reifere und bedeutendere Darstellung dieses Verhältnisses in der Zukunft. Wir haben früher erwähnt, wie die modern europäischen Staaten entstanden sind durch die, auf das wieder hervortretende Naturmoment des Nationalunterschiedes sich stützende, Centralisation aus einer in gleichartige Gesellschaftsgruppentheile atomisirten Masse zu einigen festen Körpern. Man kann sagen, dass, je nach der Schnelligkeit und Stärke des centralisirenden Princips, die westeuropäischen Continentalstaaten eine hervorragende Stellung eingenommen haben. Der mächtigste Staat ist nicht einer der Continentalstaaten, sondern England geworden, weil es ihm gelang, die nationale Centralisation mit der individuellen Stärke und Lebendigkeit aller Punkte zu vereinigen. Davon hängt in Zukunft die Stärke der europäischen Staaten ab. Dies ist aber ganz ein sittliches Problem. Auch die Staaten des Continents sind aus der Periode herausgetreten, wo die blosse Concentration der materiellen Kraft das Uebergewicht

sicherte. Die Stärke eines Staates wird in Zukunft allein abhängen von seiner sittlichen Gesundheit, von der selbstständigen Stärke der einzelnen Theile, die doch mit aller Kraft des Lebens an dem Ganzen hängen. So hängt die Dauer jeder Nation ab von ihrer Energie in der Formung und Beherrschung der Materie und zugleich von der moralischen Kraft, die den Einzelnen in die sittlich-ideale Sphäre hebt. Jedes Volk trägt somit an der mangelhaften Entwickelung des andern mit die Schuld. Denn sobald eines sich sittlich zum stärksten macht, müssen ihm die andern folgen oder das Uebergewicht einräumen. Wenn ein sittlich leichtfertiges oder ein barbarisches Volk uns Deutschen gefährlich ist, so haben wir nur unsere sittliche Schwäche anzuklagen, die das Arcanum nicht ergreifen kann. Denn das ist bei der modernen Kulturgemeinsamkeit nicht mehr möglich, dass ein Volk das andere durch den Zufall der Priorität in materiellen Erfindungen u. s. w. dauernd überhole. England verdankt seine kolossale Weltmacht, die durch ihre verhältnissmässig kleine Basis am imponirendsten ist, der Männlichkeit seines Volksgeistes. Sein Beispiel wirkt gewaltig in die innere Entwickelungsgeschichte des Continents hinein. Weit schneller wird das Beispiel wirken, sobald ein continentales Volk sich sittlich-politisch durchbildet. Denn Englands Weltstellung ist von der Natur, dass sie eine aggressive Tendenz gegen den Continent ausschliesst. Es ist ein Glück für uns Deutsche, dass unsere Rivalen mit anders gearteten, aber gleich gefährlichen inneren Schäden zu kämpfen haben, wie wir. Aber wir haben Nichts zu versäumen, wenn wir nicht überholt sein wollen. So lange nun eine Anzahl Kulturvölker in gleicher Stärke neben einander stehen, mag diese gleiche Stärke auf rein sittlichen oder, wie jetzt noch, auf gemischten Momenten beruhen, und so lange sich diese wesentliche Gleichheit manifestirt, so lange sind freilich nicht die Kämpfe, aber gewisse Kampfesziele ausgeschlossen. Es ist frevelhaft, einen Staat etwa durch Ueberraschung erobern zu wollen, den man nicht behaupten kann. Die Invasion eines französischen Machtinhabers in England, wenn nicht selbst wieder abgezwungen, wäre ein herostratisches Unternehmen. Es gibt allerdings eine Moral der Kriegsstiftung, die darin besteht, dass der Kriegszweck nicht wahnwitzig oder frevelhaft sei. Diese Moral geltend zu machen,

gibt es allerdings eine Gesammtmeinung der Kulturvölker, die etwas Anderes bedeutet, als die Mission der Herren Bright und Consorten nach Petersburg. Es gibt auch eine Solidarität der europäischen Kulturvölker und ihrer Interessen. Es ist nicht undenkbar, dass der Gegensatz zu Amerika sich einmal zu einem Weltconflict forttreibt. Andererseits steht Russland nur erst in einem oberflächlichen Verhältniss zu dieser Solidarität, und es ist nicht abzusehen, was für grossartige Actionen von Völkerbünden noch möglich sind. Immer aber ist keine Aussicht auf den ewigen Frieden da. Wenn die europäischen Völker sich auch nicht in ihrem Lebenskern fortwährend bedrohen, so sind sie doch alle in der Ausdehnung ihres Einflusses auf die passive Welt begriffen. Dies führt zu beständigen Conflicten, die eben nur vor einem gemeinsamen grossen Gegensatz verstummen oder den nothwendigen Friedenspausen weichen. So ist das Völkerleben ein ewig bewegtes Meer, weil eben die Völkerindividuen nicht blos mit der Materie, sondern mit dem Leben ringen müssen. Denn das höchste Leben ist das Ringen mit dem Leben. Der Einzelne ringt als Einzelner nur mit der Materie, als Glied seines Volkes aber ringt er mit dem Leben. Man kann den Grundgedanken dieser Sätze auch so ausdrücken: die Mitte zwischen dem Einzelnen und dem Begriff des Menschen, die lebendige Totalität des Sittlichen, muss ihrerseits in Gegensatz gestellt sein, weil sie ohne diesen nicht lebendig sein kann. Der Einzelne nimmt durch die Totalität an dem höchsten Gegensatz und durch diesen Gegensatz an dem höchsten Leben Theil.

Es fragt sich aber, ob die grosse Gemeinsamkeit der Kulturmittel, der von Jahr zu Jahr gewaltig zunehmende Austausch aller Lebenserzeugnisse nicht bestimmt ist, die nationale Differenz zu überwältigen und wenigstens innerhalb der Völker Europa's eine nivellirte Humanität hervorzubringen. Mit der Nivellirung der geistigen Bildung würde natürlich auch die Nivellirung der Staaten zusammenhängen, d. h. es würde eine solche Gegenseitigkeit aller Individuen eintreten, eine solche Abhängigkeit von dem allseitig ungestörten Verkehr, dass kein Staat mehr an kriegerische Unternehmungen denken dürfte. Die Staaten würden zunächst auf den Polizeidienst beschränkt, endlich aber der kostspielige Staat ganz abgeschafft und die

Polizei dem Mindestfordernden in Verding gegeben. So ungefähr denkt sich die Nichts-als-Freihandel-Schule die europäische Zukunft, und sie ist von diesen Aussichten sehr befriedigt. Wir haben aber schon früher ausgeführt, dass diese Gesellschaft nicht die moralischen Mittel besitzt, den gewaltsamen Conflict der Individuen abzuwehren. Diese Gesellschaft würde ungefähr die bonapartische Universalmonarchie begünstigen, deren sie als einer starken Polizeimacht bedarf. Zur Entbehrlichkeit der Polizei gehört der lebendige Volksorganismus. Zur Abschaffung des Staates kommt es also nicht. Das Verhältniss der nationalen Bildung aber zu den kosmopolitischen Factoren des europäischen Gesellschaftslebens wollen wir im Einzelnen betrachten.

Wir sind hier wieder auf den Begriff der Gesellschaft geführt. In der That, wenn der Staat individuell ist, so enthält die Gesellschaft dagegen kosmopolitische — im relativen Sinn — Elemente. Wir sagten früher (S. 362), ohne die Thatsache, dass die sittliche Welt in eine Vielheit von Staaten zerfällt, wäre die Zweiheit von Staat und Gesellschaft nicht möglich. Es sollte genauer heissen: wäre sie nicht zu beobachten. Denn an sich ist sie in jedem Staat vorhanden. Sie tritt aber am stärksten hervor, wenn gleichartige Factoren in den verschiedenen Staaten eine gewisse Vereinigung über die Grenzen des individuellen Staats hinaus suchen und als geschlossene Kräfte gegen die getheilten Staaten kämpfen. So wird der elementarische Charakter der Gesellschaft recht deutlich. Das Organische ist immer individuell, das Elementarische im negativen Sinn universell. Das Elementare widerstrebt immer der organisch-individuellen Gebundenheit. Es ist aber dieses selbstständige Auftreten der sittlichen Functionen als europäisch-gesellschaftlicher Mächte schon eine Erscheinung des Mittelalters, die in der Gegenwart nur eine neue Form angenommen hat. Anstatt europäisch-gesellschaftlich sagen wir kosmopolitisch, obwohl dies Wort nur in relativem Sinn gilt. Solche kosmopolitische Factoren waren im Mittelalter die Kirche, die Wissenschaft, die höhere gesellige Sitte. Dieselben Factoren sind zum Theil noch heute kosmopolitisch. Die Wissenschaft hat sich mehr nationalisirt. Aber die Kirche setzt als moderner Ultramontanismus ihre kosmopolitischen Bestrebungen fort. Der

Kosmopolitismus des geselligen Lebens hat sich sehr ausgedehnt. Die allgemeine Umgangsform und die Mode bildet sich in den grössten Kreisen der Völker meistens nach französischem Muster. Dieser Factor wird für's Erste durch die Ausdehnung der Verkehrsmittel noch verstärkt. Wenn die lateinisch redende Gelehrsamkeit des Mittelalters durch nationale Wissenschaft ersetzt ist, so hat dagegen das internationale Verhältniss der bürgerlichen Gesellschaft eine ungeheure Bedeutung erlangt, wie sie der mittelalterliche Handel nicht hatte. Schleiermacher stellte den Satz auf, dass Wissenschaft und bürgerlicher Verkehr mehr auf die nationale Gemeinschaft beschränkt seien, Religion und Geselligkeit nicht, weil zur religiösen und geselligen Gemeinsamkeit Gleichheit der individuellen Entwickelung, nicht der identischen Anlage — nach Schleiermacher's Unterscheidung — gehöre. Wir behaupten aber gegen Schleiermacher, dass die religiöse Gemeinschaft wesentlich an die Gemeinschaft des individuellen Lebens gebunden ist. Es ist sonderbar, Schleiermacher führt gerade die Nationalität ein, damit es eine Gleichheit der Besonderheit gebe, nicht eine unendlich auseinanderfallende Besonderung, und die Blüthe des individuellen Lebens, welches in seinem Sinn der identischen Vernunftanlage entgegengesetzt ist, macht er von der individuellen Gleichheit unabhängig und lässt sie von dem Allgemeinen der individuellen Entwickelung, der geistigen Reife u. s. w. abhängen. Es verleitet ihn die Beobachtung, dass Erwachsene verschiedener Nationen und einer gewissen Höhe der Bildung eher in gesellige und religiöse Beziehung treten können, als Erwachsene und Kinder, oder als Angehörige verschiedener Bildungsstufen innerhalb Einer Nation. Es kommt hier der Mangel zum Vorschein, dass Schleiermacher die Religion einseitig in das individuelle Leben setzt. So kommt es ihm für die religiöse Gemeinschaft, die er überhaupt am liebsten in kleinen, frei sich bildenden Gruppen sieht, mehr auf die gleichartige Entwickelung der singulären Individuen an. Das Allgemeine, welches nicht neben der individuellen Natur steht, sondern durch sie hindurchgeht, die Volksnatur, vergisst er gänzlich. Die Wahrheit ist aber, dass die kosmopolitische Tendenz der Religion, wie sie im Katholicismus am deutlichsten ist, nur hervorgeht aus ihrer Abstraction von der sittlichen Lebendigkeit. Wenn die Religion

aufhört, zwischen einer ausserirdischen Tendenz und einer gemeinirdischen Gesellschaftstendenz hin und her zu schwanken, zwischen der Propaganda des Himmels und der Propaganda der hierarchischen Macht, wenn sie ihre Aufgabe setzt in die Vermittelung des individuellen mit dem absoluten Zweck, wie es im Protestantismus zum Theil schon geschehen ist, so wird auch die Religion national. Freilich bekommen wir nicht wieder nationale Götter. Denn die Religion ist nicht der empirisch-particulare Zweck, sondern der mit dem allgemeinen versöhnte individuelle, der absolute Zweck. Aber eben darum geht sie nicht auf die empirische Allgemeinheit aus, sondern auf die ideale. Mit andern Worten, die wahre Religion sucht die individuelle Natur jedes Volkes zur höchsten sittlichen Reinheit und Freiheit zu läutern, nicht aber will sie, wie die katholische Kirche, die Seelen mit Abstreifung der sittlichen Bestimmtheit in ihrem Schooss versammeln. Dies tritt naiv hervor in der einem aufgeklärten Gemüth so anstössigen Thatsache, dass feindliche Heere denselben Gott, den Herrn der Heerschaaren anrufen. Wie kann man Gott in solchen unvernünftigen Zwiespalt ziehen? denkt die Aufklärung. Der Katholicismus, sofern er nicht Partei ist, kann sich auch nur so verhalten, dass er der vom Kampf ermüdeten Seele das Irdische abnimmt. Die wahre Religion aber sucht im Sieg wie in der Niederlage die Einkehr des Geistes in sich selbst, die Reinigung des Willens, aus der die Kraft quillt, sich aus der Niederlage aufzurichten, oder den Sieg zu behaupten. Das Beten ist das Ringen um die Kraft Gottes. Wer am ernstlichsten ringt, dem bleibt auf die Dauer immer der Sieg. — Freilich muss man nicht beten, dass Gott die Sache allein thun soll. — Dies ist der Sinn, dass siegende Heere sich im Dank, besiegte sich in Ergebung demüthigen.

Was den zweiten kosmopolitischen Factor, die Geselligkeit, betrifft, so erfordert diese auf einer gemeinsamen Basis die verschiedenartige Ausbildung am meisten. Die Steigerung des Verkehrs wird sie nur mehr hervorrufen, sowie Naturmenschen erst Individuen werden, wenn sie in die Welt treten. Nicht blos die singuläre, sondern auch die Volksnatur wird in dem Weltverkehr geschärft, wenn sie nur durch das Bewusstsein geistiger Bedeutung gehalten wird. Um auch dies anzuführen,

je ausgedehnter die Kreise der gebildeten Geselligkeit und Mode werden, desto weniger wird Paris ihnen seinen Stempel aufdrücken, zumal da diese Thatsache auch nationalökonomische Bedeutung hat.

Der dritte kosmopolitische Factor, die Gemeinschaft des materiellen Verkehrs, wird sich allerdings immer mehr steigern. Wir werden vielleicht zu einer europäischen Einheit des Geldwesens kommen u. s. w. Die materiellen Güter sind aber nur Mittel. Sie können die Verschiedenheit ihrer Verwendung nicht aufheben, auch nicht die Verschiedenheit in dem innern Verhalten bei ihrer Hervorbringung, wenn auch das Resultat gleich ist. Der deutsche, französische, englische Arbeiter ist jeder ein anderer, der deutsche, französische, englische Kaufmann ist jeder ein anderer, auch wenn dieser mit denselben Waaren handelt, auch wenn jener dieselben Sachen hervorbringt. Sie sind andere nicht nur als Menschen überhaupt, sondern auch in ihrem Geschäft, auch dann, wenn das Geschäft dieselbe Technik hat. Was aber die Solidarität der materiellen Interessen anlangt, so werden die materiellen Interessen niemals stark genug sein, den Kampf der sittlichen Interessen aufzuhalten. So lange die Welt besteht, hat der Handel die Kriege beklagt und sie nicht gehindert. Eine solche Solidarität aber, welche den Völkern ihre Selbstständigkeit raubte, wäre doch nur denkbar, wenn Ein Volk nicht mehr alle Factoren des materiellen Lebens in sich vereinigte. Die Völker sorgen aber dafür, es dahin nicht kommen zu lassen, weil es der Tod ihrer Selbstständigkeit wäre.

So erwachsen der Gegenwart und Zukunft schöne Erscheinungen aus dem Verkehr selbstständiger Völker. Sowie ein gebildeter Mensch dem andern gegenübertritt und ihn achtet als eine geistig und physisch sich selbst behauptende Individualität, so achtet ein Volk das andere in der Kraft seiner Selbstbehauptung. Für die singuläre Individualität ist es aber das unendlich Erhebende, Bürger eines geachteten Volks zu sein und in sich die Kraft seines Volkes darzustellen. So ist die Humanität wohl ein wahrer Begriff, aber ein Begriff, der sich realisirt in der Kraft, Tiefe und Reichthum der Völkerindividualität. Die Humanität der Aufklärung ist ein kleinlich kläglicher Traum, der keine Mitte hat zwischen der begrifflosen

Allheit und der Einzelheit; wie alle Ideen der Aufklärung die unwahre, blos vorgestellte Aufhebung der Endlichkeit in die schlechte Unendlichkeit. Ohne diese Mitte sind die Individuen nur Sandkörner. Diese Humanität beruht auf der Vorstellung, dass das singuläre Individuum sich unmittelbar nach der absoluten Vernunft bestimmt. So entstehen dann die gleichen Vernunftatome. Der Mensch ist aber darin ein höheres Wesen, dass er Glied eines Ganzen, welches ihn bestimmt, nicht unmittelbar ein fertiges kleinliches Ganze sein will.

Der edle Radowitz hat einen Klimax der Liebe aufgestellt: die Menschheit, die Christenheit, Europa, Deutschland, Preussen. Der Mensch, das Ebenbild Gottes, ist der allgemeine Gegenstand der Liebe für jedes Menschenherz. Aber das Ebenbild realisirt sich nur in der tiefsten Individualität. Jedes christliche Volk hat das Recht, sich für die auserwählte Individualität zu halten, insofern es nach der reinsten Durchbildung derselben strebt. So achtet es die andern Völker als seine Gehülfen und zugleich als seine Rivalen, wie die Krone des Baums die Blätterfülle als ihre Folie achtet. Die Menschheitschwärmer treiben sich in der ungebildeten Confusion herum, in welche seit Aristoteles kein denkender Kopf verfallen darf, den Inhalt eines Begriffs mit dem Umfang zu verwechseln. Aber „je grösser der Umfang, desto kleiner der Inhalt."

Druckfehler und Bemerkungen.

S. 5	Z. 8	v.	o.	st.	unendlichen	l. endlichen.
„ 25	„ 17	v.	o.	st.	Willen seins	l. Willens sein.
„ 35	„ 8	v.	u.	st.	entfernt	l. abstract.
„ 39	„ 19	v.	o.	st.	schleiermacher	l. Schleiermacher.
„ 84	„ 13	v.	o.	st.	keide	l. beide.
„ 100	„ 4	v.	u.	st.	Natriebe	l. Naturtriebe.
„ 103	„ 9	v.	u.	st.	lösst	l. löst.
„ 115	„ 1	v.	o.	st.	Schluss	l. Spruch.
„ „	„ 13	v.	u.	st.	Geistlosigbeit	l. Geistlosigkeit.
„ 125	„ 8	v.	o.	st.	und der letztere	l. und nur der letztere.
„ 132	„ 3	v.	u.	st.	Aber	l. — Aber.
„ 140	„ 4	v.	o.	st.	Gemüth. Dieses	l. Gemüth, dieses.
„ 170	„ 9	v.	o.	st.	Phanta-	l. Phantasie.
„ 213	„ 9	v.	u.	ist am Ende einzuschalten: Vergl. S. 256.		
„ 256	„ 5	v.	u.	st.	211	l. 213.
„ 265	„ 3	v.	o.	st.	Gedankeus	l. Gedankens.
„ 293	„ 12	v.	o.	st.	*monorchia*	l. *monarchia*.
„ 310	„ 5	v.	o.	st.	den Staat, die	l. dem Staat die.
„ 340	„ 2	v.	o.	st.	Capitel	l. Capital.
„ „	„ 5	v.	u.	st.	Zeitaltes	l. Zeitalters.
„ 341	„ 9	v.	u.	st.	nachdem	l. nach dem.
„ 350	„ 12	v.	u.	st.	Welt, sich	l. Welt sich.
„ „	„ 10	v.	u.	st.	Lebensregionen	l. Lebensregungen.
„ 366	„ 1	v.	u.	st.	widergelegt	l. widerlegt.
„ 400	„ 8	v.	o.	st.	vielmehr	l. viel mehr.
„ 408	„ 6	v.	o.	st.	brrechtige	l. berechtige.
„ 438	„ 18	v.	u.	st.	Sinnlichknit	l. Sinnlichkeit.
„ 450	„ 2	v.	u.	st.	st	l. ist.
„ 453	„ 3	v.	o.	st.	Zng	l. Zug.

Druck von A. Th. Engelhardt in Leipzig.

Bayerische StaatsBibliothek
Münchener DigitalisierungsZentrum Digitale Bibliothek

Rössler, Constantin,

System der Staatslehre

Leipzig 1857

Pol.g. 815 d
urn:nbn:de:bvb:12-bsb10770555-5